This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

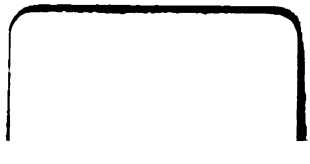
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

43. 1672.



43. 1672.

43. 1672.

Symbolik,

oder

Darſtellung der dogmatiſchen Gegenſätze

der

Katholiken und Proteſtanten

nach ihren

öffentlichen Bekenntnißſchriften.

Von

Dr. J. A. Möhler,

weil. Domherrn zu Würzburg und Ritter des k. bayerischen St. Michaelordens, ehedem ordentlichem Professor der Theologie zu München.

Sechste unveränderte Auflage.

Mainz, 1843.
Druck und Verlag von Florian Kupferberg.

Wien,
bei Karl Gerold.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede zur erſten Ausgabe.

Ein jedes Buch hat eine doppelte Geſchichte: eine Geſchichte vor, und eine Geſchichte nach ſeinem Erſcheinen. Die erſtere kann nur der Verfaſſer ſelbſt beſchreiben, und es wird ihm vom Publikum als eine Art von Pflicht auferlegt, kein Geheimniß daraus zu machen, und ſomit öffentliche Rechenſchaft theils über die äußeren Veranlaſſungen zu geben, welche ihn zur Ausarbeitung ſeines Buches aufforderten, theils die mehr in der Sache ſelbſt gelegenen Gründe zu bezeichnen, von welchen er etwa beſtimmt wurde. Hierüber habe ich nun dem geneigten Leſer Folgendes mitzutheilen.

Vorliegende Schrift entſtand aus Vorleſungen, die ich ſeit einigen Jahren über die dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken und Proteſtanten gehalten habe. Auf allen deutſchen lutheriſchen und reformirten Univerſitäten beſteht ſeit Jahren die Sitte, über den genannten Gegenſtand Vorträge den Candidaten der Theologie anzubieten, und dieſe Sitte in hohem Grade billigend, entſchloß ich mich, ſie auch auf das katholiſche Gebiet aus folgenden Gründen zu verpflanzen. Gewiß wird mit Recht von Denjenigen, die ſich auf die Höhe theologiſcher Bildung zu erheben berufen ſind, gefordert, daß ſie ſich eine gründliche und umfaſſende Kenntniß der Confeſſionen erwerben, die ſich ſeit ſo langer Zeit neben und gegen einander geltend gemacht haben, und in dieſer ihrer Stellung fortwährend zu behaupten ſuchen; mit Recht wird von ihnen verlangt, daß ſie ſich keineswegs mit allgemeinen, unſichern, dunkeln, halt- und zuſammenhangsloſen Vorſtellungen über die große Frage begnügen, von welcher das kirchliche Leben Europas ſeit drei Jahrhunderten nicht nur fortwährend bewegt wird, ſondern zum Theil ſo tief und mächtig erſchüttert wurde.

Macht es nun ſchon der Begriff wiſſenſchaftlicher Bildung an ſich den Theologen zur Aufgabe, in die Gegenſätze der kirchlichen Parteien ſo ſcharf und tief als möglich einzudringen, fordert er ſie gebieteriſch auf, ſich in den Stand zu ſetzen, Grund und

Rechenſchaft über die confeſſionellen Eigenthümlichkeiten abzulegen, ſo tritt die Rückſicht auf perſönliche Würde und eigene Beruhigung mit noch geſteigerten Forderungen an ſie, ja an jeden gebildeten Chriſten auf. Was iſt wohl auch mit der Achtung gegen uns ſelbſt weniger zu vereinigen, als den eigentlichen Grund und Boden unſeres höheren Lebens nicht auf das Genaueſte und Sorgfältigſte zu durchforſchen, und uns zu überzeugen, ob und inwiefern wir feſt ſtehen, oder ob wir uns auf einer täuſchenden Decke aufgeſtellt haben, die vielleicht einen ungeheuern Abgrund unter ſich verbirgt? Wie iſt es möglich, einen wahren und tief gegründeten Seelenfrieden zu genießen, wenn man mitten unter großen kirchlichen Geſellſchaften, welche alle die religiöſe Wahrheit rein und unverkümmert zu beſitzen behaupten, beinahe gedankenlos daſteht, ohne irgend genügend unterrichtet zu ſein? Wohl findet ſich auch in dieſer Beziehung eine Ruhe, wie ſie jene in Betreff des jenſeitigen Lebens haben, die ſich — gar nicht darum bekümmern, ob es nur ein ſolches gibt: es iſt Dies eine Ruhe, die einem mit Vernunft begabten Weſen zur tiefen, unauslöſchlichen Schmach gereicht. Ein Jeder iſt ſich hienach ſelbſt ſchuldig, ſich zum klarſten Bewußtſein der dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten, der inneren Kraft und Stärke, oder der Unmacht und Unhaltbarkeit der religiöſen Gemeinſchaft zu erheben, als deren Mitglied er ſich weiß, einem Bewußtſein, das durch die genaueſte und ſchärfſte Kenntniß des Gegenſatzes bedingt iſt. Es kann auch von keinem tüchtigen Erwerb und ſicheren Gebrauch der Vertheidigungsmomente einer Confeſſion die Rede ſein, ohne ſie in ihrem Gegenſatze aufgefaßt zu haben; ja eine gründliche Kenntniß eines Bekenntniſſes muß unmittelbar die Apologie deſſelben in ſich enthalten, wenn ihm anders Wahrheit zukömmt. Denn ein jeder gebildete Chriſt beſitzt ſo viele allgemein-religiöſe und chriſtliche Begriffe, er beſitzt eine ſo große Bekanntſchaft mit der heil. Schrift, daß, ſobald ihm irgend ein Satz in ſeiner wahren Geſtalt und in ſeinem ganzen Zuſammenhange vorgelegt wird, er auch über ſeine Wahrheit ein Urtheil fällen, und deſſen Uebereinſtimmung oder Widerſpruch mit den Grundlehren des Chriſtenthums auf der Stelle einſehen kann.

Auch iſt in keiner Weiſe einzuſehen, wie ein praktiſcher Theologe, zumal in Gegenden, in welchen entgegengeſetzte Confeſſionen neben einander beſtehen, ſeinem Amte völlig genügen könne, wenn er nicht die Lehrverſchiedenheiten derſelben genau zu bezeichnen verſteht. Zu öffentlichen homiletiſchen Vorträgen über die confeſſionellen Verſchiedenheiten bietet zwar der katholiſche Feſtcyklus gemäß dem Urſprunge und Weſen unſerer Kirche glücklicher Weiſe keine Veranlaſſung dar; alle von ihr eingeführten Feſte beziehen ſich nur auf die Thatſachen im Leben Jeſu Chriſti und jene Wahrheiten, worauf all' unſer Glaube und unſere Hoffnung beruht, ſo wie auf das Andenken jener hochverdienten Perſonen, die in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche ausgezeichnet daſtehen, zumal derer, durch welche die Verbreitung und Befeſtigung des Chriſtenthums überhaupt, und insbeſondere ſeine Einführung in gewiſſe Gegenden bewirkt wurde. Für das Predigtamt wird demnach der katholiſche Seelſorger, ſehr ſeltene und ganz beſonders veranlaßte Fälle ausgenommen, keinen unmittelbaren Gebrauch von der *Kenntniß* fremder Confeſſionen machen können. Dagegen läßt ſich hoffen, daß ſeine Predigt über die katholiſche Glaubenslehre deſto gründlicher, allſeitiger, lebendiger und ergreifender werde, wenn er dieſelbe im Gegenſatze zu den entgegenſtehenden Bekenntniſſen im eigentlichen Sinne des Wortes ſtudirt hat. Daß dagegen der oberſten Abtheilung der Katechumenen ein gründlicher Unterricht, und zwar ein weit gründlicherer, als er bisher gegeben wurde, über die Unterſcheidungslehren ertheilt werden ſollte, daß alſo hier die confeſſionellen Verſchiedenheiten ausdrücklich und ſo ausführlich als nur immer möglich berückſichtigt werden müßten, iſt mir nicht im Mindeſten zweifelhaft. Woher die beſammernswerthe Unbeholfenheit mancher Katholiken, wenn es ſich im Umgange mit Proteſtanten von den Angelegenheiten des religiöſen Glaubens handelt? Woher die kirchliche Gleichgültigkeit ſo Mancher aus ihrer Mitte? Woher anders, als weil ſie über die Eigenthümlichkeiten ihrer Kirchenlehre anderen religiöſen Vereinen gegenüber ſo viel als Nichts wiſſen? Woher die leichte Verführbarkeit ganzer katholiſcher Gemeinden durch den falſchen Myſticismus ihrer Pfarrer, wenn dieſe im Herzen der Kirchenlehre abgeneigt ſind?

Woher ſelbſt die Erſcheinung, daß manche Pfarrer der pietiſtiſchen Richtung ſo leicht zugänglich ſind, Woher anders, als weil Beide nie einen zureichenden Unterricht, oder vielmehr gar keinen über die Lehrverſchiedenheiten der Confeſſionen erhalten haben? Wie ſehr werden die Katholiken durch die auch hierin ſo große Thätigkeit der Proteſtanten beſchämt! Es begreift ſich von ſelbſt, daß die Unterweiſung über die Lehrverſchiedenheiten recht liebevoll, ſchonend und milde ertheilt werden muß, mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und ohne Uebertreibung, mit ſteter Einſchärfung endlich, daß, wenn wir auch Verirrungen als ſolche abweiſen müſſen, da die reine Lehre Jeſu Chriſti und die evangeliſche Wahrheit das höchſte Gut der Menſchheit ſei, wir doch eben durch unſere Kirche aufgefordert werden, alle Menſchen um Chriſti willen mit Liebe zu umfaſſen, und den ganzen Reichthum der chriſtlichen Tugenden in Beziehung auf ſie zu entwickeln. Endlich iſt es von ſelbſt einleuchtend, daß es an gelegenen und ungelegenen Fragen, an Berathungen und Beſprechungen über confeſſionelle Differenzen ohnedies nicht fehlen könne, gewiß aber die treffende Antwort, der gewünſchte Rath und die belehrende Entgegnung vermißt werden müſſe, im Falle ſich der Seelſorger nicht tüchtige ſymboliſche Kenntniſſe erworben hatte.

Sollten hiemit beſondere akademiſche Vorträge über die Lehreigenthümlichkeiten der verſchiedenen Confeſſionen gerechtfertigt erſcheinen, ſo iſt doch noch keineswegs die öffentliche Mittheilung dieſer Vorträge, oder des weſentlichen Inhaltes derſelben begründet. In dieſer Beziehung erlaube ich mir folgende Bemerkungen. In der proteſtantiſchen Kirche iſt ſeit einigen Decennien eine Reihe von Lehr- und Handbüchern über Symbolik herausgegeben worden; Planck d. ä., Marheineke in zwei Werken, einem größeren und einem kleineren, Winer, Clauſen und Andere verſuchten ſich auf dieſem Gebiete. Von Katholiken wurde nun zwar eine große Menge von apologetiſchen und ſolchen Werken zu Tage gefördert, welche ſich die Berichtigung der von Nichtkatholiken gegebenen Darſtellung unſeres Dogma zur Aufgabe ſetzten; allein eine Schrift, welche die geſammten Lehreigenthümlichkeiten der proteſtantiſchen Confeſſionen zugleich wiſſenſchaftlich behandelt hätte,

iſt mir nicht bekannt geworden. Hienach glaubte ich eine ſehr fühlbare Lücke in der katholiſchen Literatur auszufüllen, wenn ich den Inhalt meiner Vorleſungen öffentlich mittheilte.

Während der Quellenſtudien, die ich zum Behufe meiner Vorleſungen machte, glaubte ich ferner beobachten zu können, daß das Gebiet, welches ich eben forſchend betrat, noch lange nicht tüchtig genug durchgearbeitet ſei, und noch manche ſehr nützliche und erwünſchte Aufklärungen darbieten dürfte. Dies ſelbſt vom blos hiſtoriſchen Standpunct aus; es kann aber auch nicht fehlen, daß auf den Grund ſolcher nicht hinlänglich benutzter, weil nicht allſeitig gekannter oder wieder vergeſſener Daten ſelbſt das höhere wiſſenſchaftliche Urtheil über das Verhältniß der Confeſſionen zu einander ſehr an Umſicht und Reife gewinnen muß. Ob nun ſchon meine Unterſuchungen ſelbſt in beiderlei Beziehung von einigem Erfolge begleitet waren, mögen Sachkundige entſcheiden; ſo viel glaubte ich jedes Falles annehmen zu dürfen, meine Mittheilungen enthielten manche Fingerzeige zumal für katholiſche Theologen, daß ihr Fleiß nicht unbelohnt bliebe, wenn ſie ſich gründlichen Forſchungen auf dieſem Gebiete widmeten. Die reichſten Talente ſchenken ſeit einigen Decennien ihre Muße, ja ſie opfern ihr Leben den Unterſuchungen über die uns der Zeit und dem Raume nach ſehr entfernt liegenden älteſten Religionen und Mythologien, und wir ſind ihnen gewiß allen Dank ſchuldig; aber offenbar ſind die Bemühungen, uns mit uns ſelbſt bekannter zu machen, in demſelben Maaße ſeltener und weniger anhaltend, als uns dieſe Aufgabe näher liegen ſollte, denn jene. An einer unüberſehbaren Menge von Schriften, die ſich in langen Räſonnements über die Verhältniſſe der Confeſſionen verbreiten, fehlt es freilich nicht; leider beſitzen aber ihre Verfaſſer nur zu oft kaum die oberflächlichſten Kenntniſſe von dem eigentlichen Thatbeſtand; wodurch es nicht ſelten geſchieht, daß auch die vielleicht geiſtreich zu nennende Abhandlung nur zur Verflachung der Zeit und zum leichtfertigſten Hinweggehen über die wichtigſten Fragen des menſchlichen Geiſtes und Herzens beiträgt. Man nennt dergleichen Leiſtungen Betrachtungen, während im eigentlichen Sinne Nichts (Objectives) betrachtet wurde, ſondern bloſe Hirngeſpinnſte zum Vorſchein kamen.

Auch irenische Zwecke bestimmten mich zur Bekanntmachung dieser Schrift; und zwar glaube ich sie durch die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze erreichen zu können. Es schwebte mir allerdings kein in der nächsten Zeit herbeizuführender Friede vor, der eine wirkliche Vereinigung wäre, denn daran ist in einer Zeit nicht zu denken, welche so weit herabgesunken ist, daß sich selbst den Führern des Volkes so oft, so sehr oft das Wesen des Glaubens dergestalt entzieht, daß dieselben die Annahme Desjenigen, was ihnen wahrscheinlich oder am wahrscheinlichsten dünkt, schon Glauben nennen, dessen Natur doch darin besteht, mit zweifelloser Entschiedenheit die geoffenbarte Wahrheit, die nur Eine sein kann, zu umfassen. Wie jetzt geglaubt wird, glaubten auch die Heiden; denn von Meinungen über die göttlichen Dinge waren sie nicht verlassen. Wo man nun so vielfach nicht glaubt, ist auch an eine Vereinigung im Glauben nicht zu denken; es könnten daher nur Vereinigungen im Unglauben erzielt werden, d. h. solche, in welchen man sich gegenseitig das Recht einräumte, zu meinen, was man will, und wobei man sich darum auch gegenseitig, wenigstens stillschweigend, eingestünde, daß man nur noch von menschlichen Meinungen wisse, und es dahingestellt sein lasse, ob sich Gott im Christenthume wirklich geoffenbart habe oder nicht, denn mit dem Glauben an Christus als einen wahren Gesandten vom Vater des Lichtes will es sich durchaus nicht vertragen, daß die von ihm Belehrten nicht genau sollen bezeichnen können, worin die durch ihn dargebotenen Aufschlüsse über die göttlichen Dinge bestehen, und was hinwiederum seinem Worte und seinen Veranstaltungen widerspreche. Alles scheint mir hienach einer Glaubenseinigung entgegen, nicht Dies und Jenes nur; somit mußte mir auch eine wirkliche Aufhebung der Verschiedenheit christlicher Confessionen wirklich ferne liegen. Wohl aber möchte ich in der Zeit, der wir angehören, zur Beförderung eines Friedens einen kleinen Beitrag liefern, der aus der wahren Kenntniß des Zwiespaltes hervorgeht, insofern durch diese die Einsicht gewonnen werden kann, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Theile hervorgegangen sei, die Wahrheit, das reine und ungetrübte Christenthum festzuhalten. Eine recht scharfe Bezeichnung der

Gegenſätze machte ich mir daher zur Aufgabe, und ſtrebte niemals und nirgends dahin, dieſelben zu verkleiden oder zu verhüllen. Die Anſicht, es ſeien keine erheblichen und ins Herz des Chriſtenthums eingreifenden Unterſcheidungen vorhanden, kann nur zur gegenſeitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewußtſein einwohnt, daß ſie keine ausreichenden Gründe haben, ſich zu widerſprechen, und es dennoch thun, müſſen ſich verachten, und gewiß iſt das dunkle Gefühl, ein Gegner dieſer Art zu ſein, und Selbſtverachtung zu verdienen, die Urſache vieler heftigen Ausfälle von Seiten mancher Proteſtanten auf die Katholiken und umgekehrt in der neueren Zeit geworden, indem man ſich ſelbſt täuſchend, durch dieſe Ausfälle die inneren Vorwürfe beſchwichtigen wollte, und eine künſtlich gereizte Stimmung gegen die entgegenſtehende Confeſſion für einen wahren Schmerz über die Verkennung der Wahrheit von Seiten der Anhänger derſelben hielt. Auch iſt die Erſcheinung nicht ſelten, daß die Unkenntniß der wahren Differenzen falſche erkennen läßt, Was ein feindſeliges, liebloſes Gegenüberſtehen beider Partheien weit mehr unterhält, als *eine* richtige, genaue Kenntniß der Unterſchiede; denn Nichts ſchmerzt und erbittert mehr, als ungegründete Vorwürfe. Aus derſelben Urſache ereignet ſich ungemein oft, daß man ſich gegenſeitig nur ſo geradezu Verſtocktheit des Willens, Berückſichtigung blos perſönlicher, vorübergehender Intereſſen vorwirft, und hieraus die Spaltungen im kirchlichen Leben erklärt. Den Proteſtanten iſt es ungemein geläufig, Dem, was ſie hierarchiſchen Hochmuth und abſichtliche Verfinſterungsſucht nennen, es beizumeſſen, wenn dem proteſtantiſchen Lichte nicht offene Thore zum ungehemmten Eindringen in die katholiſche Kirche vergönnt werden; dagegen ſind viele Katholiken der Meinung, gleichwie es Anfangs ſchon nur wirthſchaftliche Intereſſen und der Wunſch, eine unbeſchränkte Herrſchaft auch über die Kirche auszuüben, geweſen ſeien, Was die Fürſten, und häusliche Bequemlichkeit, ſinnliches Wohlbehagen, hohler Dünkel und frivole Unabhängigkeitsliebe, Was die Geiſtlichen zur Annahme und Begünſtigung der proteſtantiſchen Lehre vermocht habe, ſo verhalte es ſich großentheils noch. Leider läßt ſich, Was man von Hochmuth,

Uebermuth u. dgl. ſich gegenſeitig vorwirft, nicht in allweg in Abrede ſtellen; auch kann man überdies leicht in Erfahrung bringen, daß es allerwärts ungemein eifrige Männer gibt, die zwar nicht von ganz niedrigen Motiven in ihren Bemühungen anderen Confeſſionen gegenüber beſtimmt werden, aber doch nur die Beförderung des Intereſſe einer Partei, einer Faction, eines Syſtems u. ſ. w. zunächſt im Auge haben, aber nicht das der göttlichen Wahrheit als ſolcher, und zwar in ihrer lebendigen Erſcheinung in Chriſto Jeſu, der doch einzig geliebt werden ſoll, und alles Andere nur inſofern, als es näher oder entfernter mit dieſer Liebe in Verbindung ſteht. Das Alles nun ſoll keineswegs in Abrede geſtellt werden; gleichfalls kündigt es einen ungemein beſchränkten Verſtand an, wenn der Fortbeſtand der Confeſſionen nicht tiefer, als in dergleichen Urſachen aufgeſucht wird. Unter dieſen Umſtänden nun möchte ich es für keinen geringen Gewinn halten, wenn es gelänge, die Aufmerkſamkeit ganz auf die Sache ſelbſt zurückzuleiten, und die Ueberzeugung zu fördern, daß innere Intereſſen durch den Gegenſatz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus vertheidigt werden, eine Ueberzeugung, welche, da ſie dem Gegner Ernſt und Aufrichtigkeit zutraut, vielfach beruhigende Wirkungen hervorbringen muß, und auch einzig den Plan zu fördern geeignet iſt, welchen die göttliche Vorſehung bei Zulaſſung eines ſo ſchweren Zerwürfniſſes im Auge hat.

Endlich muß ich noch einer Zeiterſcheinung erwähnen, die in mir, wenn ich mich recht erinnere, zuerſt den Gedanken erregte, meine Abhandlungen über die Unterſcheidungslehren der Confeſſionen dem Drucke zu übergeben. Das Lutherthum ſchien längere Zeit hindurch ganz aus Deutſchland verſchwunden zu ſein, wenigſtens keine Stimme mehr in der öffentlichen Meinung zu führen; in der That war es kaum noch durch einen namhaften Theologen in der Literatur repräſentirt. Der finſtere Calvinismus konnte ohnedies in dem beſonnenen Deutſchlande nie recht einheimiſch werden, und wenn er auch da und dort eindrang, ſo geſchah es beinahe immer mit bedeutenden Modificationen. Seine eigentliche Heimath blieb ſtets ein Theil von der Schweiz, von Frankreich, dann Holland, England und Schottland. Durch den neueſten Um-

ſchwung der Dinge erneuerte ſich auch wieder der alte orthodoxe Proteſtantismus; er findet nicht nur wieder bedeutende Vertreter unter Laien und Geiſtlichen, ſondern er zählt mitunter recht tüchtige Theologen unter ſeinen Anhängern. Wie es nicht anders zu erwarten ſtand, bezeichnete er auch ſogleich ſein Verhältniß zur katholiſchen Kirche, und beſtritt dieſelbe von ſeinem Standpuncte aus mit allen ihm zu Dienſte ſtehenden Mitteln. Je mehr ſich dieſe Partei zuſehends erweitert, und theils durch ihre Anſchließung an die längſt vorhandenen pietiſtiſchen Bewegungen, theils durch die Begünſtigung eines der einflußreichſten Cabinette Deutſchlands aufs Neue eine Macht zu werden beginnt, deſto mehr ſtellt ſich das Bedürfniß für die Katholiken heraus, ſich ihr gegenüber genau zu orientiren, und wieder zum klaren Bewußtſein der Stellung zu gelangen, die ſie gegen dieſelbe einnehmen. Dies iſt nicht ſo leicht, als man es ſich auf den erſten Anblick vorſtellen möchte; es wird uns nämlich zugemuthet, uns in eine ganz andere religiöſe Welt zu verſetzen, wenn wir vom Naturalismus und Rationalismus zu dem ſymboliſchen Proteſtantismus uns in Gedanken erheben ſollen. Denn, waren ſeit mehreren Decennien die Katholiken aufgefordert, einzig das Göttliche im Chriſtenthum zu vertheidigen; ſo handelt es ſich nicht mehr darum, ſondern um Feſthaltung des Menſchlichen in demſelben. Gerade von einem Extreme zum anderen müſſen wir uns wenden. Doch kömmt dem Katholiken Das zu Gute, daß ſeine Glaubenslehre eben ſowohl Das umfaßt, was die Rationaliſten einſeitig oder auch ausſchließend im Chriſtenthum verehren, als Das, was der orthodoxe Proteſtantismus eben ſo einſeitig oder ausſchließend in demſelben Chriſtenthume hervorhebt; dieſe beiden Gegenſätze ſind in der That in ſeinem Dogma ausgeglichen und vollkommen verſöhnt. Er iſt eben ſo verwandt mit dem Einen als mit dem Anderen, und der Katholik kann darum auch Beide begreifen, weil ſein Syſtem die Einheit von Beiden iſt. Die naturaliſtiſchen Proteſtanten verdanken Luthern gerade nur Das, daß er ihnen die Freiheit erworben hat, völlig das Gegentheil von ihm und der durch ihn geſtifteten religiöſen Gemeinſchaft bekennen zu dürfen; und die orthodoxen Proteſtanten haben Nichts, was ſie mit ihnen verbindet, als die

drückende Ueberzeugung, daß Luther eine Kirche gegründet habe, deren Begriff ſie beſtimmen müſſe, ſolche Widerſacher mit Geduld in ihrer Mitte zu ertragen, und ſie nicht einmal „entlaſſen“ zu können. Der Katholik dagegen hat eine innere, in ſeinem Dogma gegründete Verwandtſchaft mit Beiden; er ſteht daher auch höher als Beide, und überſieht Beide. Er hat Was Beide, aber eben darum ihre Einſeitigkeiten nicht; ſeine Glaubenslehre iſt auch keine mechaniſche, loſe und unbeholfene Zuſammenſetzung Beider, denn ſie war früher als dieſelben und hatte, als ſie zuerſt der Kirche gegeben wurde, das Wahre an ihnen organiſch vereinigt; ſie gingen vielmehr aus der katholiſchen Glaubenslehre hervor, ſich in dieſelbe theilend, indem die eine Partei das Menſchliche in ihr ſich zueignete, die andere das Göttliche; gleich als könnte das Untheilbare nur nach Willkühr getheilt werden.

Noch bemerke ich, daß es mir die deutſche Gründlichkeit, oder die deutſche Pedanterie, oder das deutſche Mißtrauen, wie man es immer nennen will, zu fordern ſchien, die Beweisſtellen ausführlich mitzutheilen. Der Leſer ſoll in den Stand geſetzt werden, durch das ihm zugebrachte Materiale ſelbſt zu urtheilen, oder doch ſich des Beſitzes der Mittel erfreuen, das Urtheil des Symbolikers zu prüfen. Ich mußte vorausſetzen, daß dem ungleich größeren Theile meiner Leſer die ſymboliſchen Bücher der Proteſtanten, die Schriften Luthers, Zwinglis, Calvins u. ſ. w. unzugänglich ſeien, und ich wollte lieber, wenn ich die rechte Mitte zwiſchen zu viel und zu wenig nicht einzuhalten im Stande wäre, durch zu viel als zu wenig fehlen. Wer die größtentheils in die Noten verwieſenen Beweisſtellen nicht leſen mag, kann ſie leicht übergehen; dagegen läßt ſich nicht ſagen, daß, Wer das Bedürfniß habe, gerade auch mit den Beweisſtellen recht vertraut zu werden, dieſelben ſich leicht verſchaffen könne.

Der Verfaſſer.

Vorrede zur zweiten Ausgabe.

So ſehr es nur immer der kleine Zeitraum geſtattete, der zwiſchen der erſten und zweiten Ausgabe verfloß, glaubte ich mich durch die dieſem Werke vom theologiſchen Publikum geſchenkte Aufmerkſamkeit verpflichtet, daſſelbe zu verbeſſern, und wohl auch zu vermehren. Im erſten Theile möchten ſich wenige Paragraphen finden, welche nicht theils im Ausdrucke, theils durch Zuſätze oder Weglaſſungen, ſei es im Texte, oder in den Noten, einige Veränderungen, wie ich hoffe, zum Vortheile des Buches, erfahren hätten. In der Lehre vom Glauben wurde der §. 17. neu hinzugefügt; auch die ſchärfere Beſtimmung des eigentlichen Unterſchiedes in der theologiſchen Richtung Luthers und Zwinglis §. 27. fand ſich in der erſten Ausgabe nicht. Der Artikel von der Kirche hat die beträchtlichſten Umgeſtaltungen erhalten; §. 37., eine neue Zugabe, ſchien mir beſonders geeignet, die Idee der katholiſchen Kirche anſchaulich zu machen. Im zweiten Theile wurde der Artikel von den Methodiſten ganz umgearbeitet, da ich die Schrift Southey's über Wesley nun benutzen konnte. Weniger Ausbeute, als ich erwartet habe, gewährte Clarkſon (Portraiture of Quakerism), der mir bei der erſten Ausgabe, ungeachtet vieler Bemühungen, nicht zu Gebote ſtand, inzwiſchen aber herbeikam. In der Einleitung ſchien es nicht unnöthig, Ausführlicheres über den Gebrauch mitzutheilen, welcher in der Symbolik von den Privat-Schriften der Reformatoren zu machen iſt; eben ſo wurde es für zweckdienlich erachtet, daſelbſt auf den Unterſchied hinzuweiſen, welcher in der Benutzung der Privat-Schriften der Reformatoren und der katholiſchen Theologen für ſymboliſche Zwecke ſtattfindet.

Der Verfaſſer.

Vorrede zur dritten Ausgabe.

Die Nachricht des Herrn Verlegers, daß die zweite Ausgabe vergriffen ſei, kam mir viel zu unerwartet ſchnell, als daß ich der dritten den vervollkommnenden Fleiß hätte zuwenden können, den ich ihr gerne hätte widmen wollen, und deſſen ſie ſo ſehr bedürftig geweſen wäre. Ich kann daher nur Einen Artikel nennen, worin eine bedeutende Verbeſſerung ſtattfand, den von der Erbſünde (§. 8.); da in demſelben einige hiſtoriſche Angaben, katholiſche Auffaſſungsweiſen derſelben betreffend, eine Berichtigung ſehr nöthig hatten.

Die inzwiſchen erſchienene, bogenreiche Kritik der Symbolik von Herrn Prof. Dr. Baur wollte ich nicht in der Symbolik ſelbſt berückſichtigen, da die nöthigen Discuſſionen einen verhältnißmäßig allzu großen Raum würden eingenommen haben, um ihnen eine paſſende Stelle, ſei es in den Noten, oder im Texte anzuweiſen. Ich zog es daher vor, eine Erwiderung in einer beſonderen Schrift zu geben, welche, wenn Gott es will, demnächſt in Druck wird gegeben werden.

Der Verfaſſer.

Vorrede zur vierten Ausgabe.

Nach der Herausgabe der dritten Auflage, die zu Anfang des Jahrs 1834 erſchien, ſah ich mich genöthigt, eine Vertheidigung der Symbolik zu verfaſſen; ſie iſt bereits unter dem Titel: „Neue Unterſuchungen u. ſ. w.“ (Mainz bei Kupferberg) bekannt. In dieſen wurden manche auf die Controverſe bezüglichen Gegenſtände abgehandelt, welche in der Symbolik kaum oder gar nicht berührt waren; nicht wenige Artikel wurden unter neuen Geſichtspuncten erörtert, andere ſchärfer beſtimmt, nicht wenige allſeitiger begründet. Von allem Dem habe ich in die vierte Ausgabe der Symbolik Nichts aufgenommen; ich hielt mich nur verpflichtet, an der Geſtalt, in welcher ſie ſich von Anfang an in das gebildete Publicum einführte, und in welcher ſie ſich deſſen nachſichtsvoller Theilnahme zu erfreuen hatte, Nichts weſentlich zu ändern. Die gegen ſie gerichteten Schriften, Abhandlungen und Recenſionen in ihr ſelbſt zu berückſichtigen, hielt ich ohnedies in jeder Weiſe für unangemeſſen, und zwar völlig abgeſehen davon, daß ich den friedlichen Ton der Symbolik ſchon gar nicht in einen kriegeriſchen irgend verwandelt ſehen möchte. Indeß wurde doch Einiges in der vierten Ausgabe verbeſſert, Anderes hinzugefügt, Veränderungen, die auch ohne Provocation von Auſſen, und ohne Veränderung des urſprünglichen Planes vorgenommen werden konnten, wie denn auch dergleichen ſchon früher bei jeder neuen Ausgabe ſtattgefunden hatten.

Durch Gottes Fügung hat die Symbolik bisher manche gute Früchte hervorgebracht, wie mir von vielen Seiten her theils mündlich erzählt, theils geſchrieben wurde; ſelbſt proteſtantiſche Zeitſchriften, wie die evangeliſche Kirchenzeitung vom October 1834, ſtellen es in ihrer Weiſe nicht in Abrede. Möchte ſie noch ferner von dem Segen des Heilandes begleitet werden, der von Anfang an auch Schwaches und Unvollkommenes zum Werkzeuge ſeiner Verherrlichung erwählt hat!

Der Verfaſſer.

Vorrede zur fünften Ausgabe.

Während dieſe fünfte Ausgabe der Symbolik unter der Preſſe war, hatte die katholiſche Kirche Deutſchlands den Schmerz, den hochverdienten Verfaſſer durch frühzeitigen Tod ſich entriſſen zu ſehen. Iſt ſein Verluſt für die katholiſche Literatur überhaupt ſchmerzlich zu beklagen, ſo insbeſondere in Bezug auf die Symbolik. Der hochſelige Verfaſſer hatte beabſichtiget, dieſe neue Ausgabe um Vieles zu verbeſſern, und dadurch zu vervollſtändigen, daß er theils aus ſeiner Schrift: „Neue Unterſuchungen der Lehrgegenſätze ꝛc. Mehreres hereinziehen, theils Reſultate neu hinzugekommener Forſchungen derſelben einverleiben wollte. Für einen ſehr bedeutenden Theil hat er ſein Vorhaben noch wirklich ausgeführt; manche Artikel und Paragraphen z. B. der von der Erbſünde, haben von ihm eine Erweiterung, Umbildung oder beſtimmtere Faſſung erhalten. Ein Aehnliches hatte er auch noch in Bezug auf die Darſtellung der Lehre von den Sacramenten und die folgenden Abſchnitte im Sinne. Bis zu ſeinem Ende beſchäftigte ihn dieſe Angelegenheit ſeines Herzens, welche ihm aber nicht mehr zur Ausführung zu bringen vergönnt war.

Nur eine kurze Biographie iſt beigefügt, welche ein Freund und Amtsgenoſſe des hochſeligen Verfaſſers mitgetheilt hat, ſo umfaſſend als es der Zweck der Vorrede und die allgemeine Beſtimmung des Buches zu erfordern oder zuzulaſſen ſchien.

Möge auch dieſe neue Ausgabe jene ſegensvollen Wirkungen tragen, welche vom Autor beabſichtiget worden waren, und welche ihm ſicher bei Gott ſchon reichen Lohn bereitet haben!

M. den 21. Juni 1838.

Lebensskizze des Verfassers.

Seit mehr als einem Menschenalter ist keine Erscheinung auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft mit so ungetheiltem Beifalle und lebhaftem Interesse begrüßt, kein Schriftsteller mit so allgemeiner Achtung gefeiert worden, wie der Verfasser dieser Symbolik. Er erschien seiner Zeit wie ein freundliches Licht, dem die Blicke von Tausenden sich zuwendeten, an welchem gar manche Herzen sich wieder erquickten, die von der Trübsal der Tage hart gelitten. Freilich nur eine kurze Freude! Er schien der Welt nur gegeben zu sein, um sein Zeitalter, welches seine Stellung in religiöser Hinsicht nicht begreifen wollte, hierüber zu orientiren, kirchlichen Sinn und Geist im Leben und in der Wissenschaft wieder anzuregen, und nach kurzem Tagewerk sein rühmliches Wirken in einem Alter zu beschließen, wo Andere sonst kaum begonnen haben. Mit welcher Auszeichnung Möhler seine Aufgabe gelöset hat, darüber herrscht nur eine Stimme. Aber eben darin liegt auch das Großartige und Außergewöhnliche dieses Charakters faktisch ausgesprochen, den nach dem Leben würdig zu zeichnen, einer umfassenden Lebensgeschichte vorbehalten bleiben muß. Was hier folgt, ist nichts als der Entwurf einer Biographie, oder wenn man lieber will, eine Inschrift, welche die Hand eines Freundes auf das herrliche Denkmal gezeichnet, das der Verfasser dieses Buches sich in Mitte der katholischen Kirche gesetzt hat.

Johann Adam Möhler wurde geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim bei Mergentheim in Würtemberg. Sein Vater, ein wohlhabender Mann, Gastwirth und Schultheiß des Ortes, glaubte den glänzenden Geistesanlagen, womit Gott diesen seinen Sohn ausgestattet hatte, eine entsprechende Ausbildung geben zu müssen, und beschloß daher, ihn den Studien zu widmen. Die gehegten Erwartungen wurden auf das Herrlichste gekrönt. Möhler vollendete mit dem glücklichsten Erfolge seine Gymnasialstudien, und trat hierauf 1814, mit umfassenden Vorkenntnissen ausgerüstet, am Lyceum zu Ellwangen zu den höheren, philosophischen Wissenschaften über. Die eigene Neigung des Herzens hatte ihm schon frühe das Ziel gesetzt, sich ausschließend Gott im Priesteramte zu weihen, und er begann deßhalb schon im folgenden Jahre 1815 an der theologischen Facultät zu Ellwangen durch gründliches Studium der Theologie sich zu seinem künftigen Berufe vorzubereiten. In den folgenden Jahren setzte er dieses an der Universität in Tübingen fort, wo seine Ausbildung durch die Anleitung der trefflichsten Lehrer und durch seinen Aufenthalt in dem dortigen Wilhelmsstifte (katholischen Convicte) auf das Vortheilhafteste begünstigt wurde. So war sein sehnlicher Wunsch erreicht, als er am 18. September 1819 nach erlangter Altersdispense die Priesterweihe empfing. Nun war sein Entschluß, die Erstlinge der empfangenen priesterlichen Berufungsgnade Gott dadurch dankbar darzubringen, daß er das nächstkommende Jahr dem Dienste der praktischen Seelensorge widmete. Zuerst ward ihm in dem Städtchen Weil, hierauf in Riedlingen sein Wirkungskreis in der Eigenschaft eines Pfarrvicars angewiesen, eine Zeit, an welche ihn viele und angenehme Reminiscenzen in einer späteren Periode noch festhielten.

Indeß war er nicht gesonnen, auf längere Dauer der Kirche in dieser Sphäre zu dienen. Er fühlte sich durch eine besondere Vorliebe zum Lehramte hingezogen, und kehrte daher, um diesen seinen Plan zu verwirklichen, mit dem Beginne des nächsten Studienjahres 1820 wieder nach Tübingen zurück. Dasselbe Convict, dessen Vortheile ihm schon während seiner Studienzeit so trefflich zu statten gekommen waren, kam auch jetzt wieder

ſeinen Wünſchen entgegen. Er wurde als Hofparand aufgenommen, aber ſchon ein paar Monate ſpäter zum Repetitor an dieſer Anſtalt ernannt. Von dieſer Zeit an wendete Möhler faſt ſeine geſammte Geiſtesthätigkeit auf einen Zweig der Wiſſenſchaften, in welchem er ſchon von früher her ein ausgezeichnetes Talent entwickelt hatte, — auf das Studium der alten klaſſiſchen Literatur, ſowohl der Griechen als der Römer. Darunter war es aber vorzüglich die ältere griechiſche Philoſophie und die Geſchichte, welche ſeinen raſtloſen Eifer in Anſpruch nahmen und ſeinem Geiſte reiche Nahrung verſchafften. Hier war es vornehmlich, wo er jene Schärfe und Klarheit des Urtheils, jene Feinheit der Sprache und dialektiſche Gewandtheit im Ausdrucke und in der Darſtellung ſich anzueignete, kurz jene formelle Bildung ſchöpfte, welche in ſpäterer Zeit ihm ſo ausgezeichnete Dienſte geleiſtet haben. Schon hatten theils ſeine Neigung, theils die gemachten Fortſchritte ihn ſo tief in das Intereſſe für dieſe Wiſſenſchaft hineingezogen, daß ſchon der Entſchluß bei ihm feſt ſtand, dem philologiſchen Lehrfache künftig auf immer ſich hinzugeben. Bereits hatte er ein Bittgeſuch aufgeſetzt, in welchem er um eine eben erledigte Lehrſtelle bei der königlichen Regierung einkommen wollte, als die Ausführung dieſes Vorhabens durch ein glückliches Zwiſchenereigniß nicht nur verhindert, ſondern nach ſeinem ganzen Lebensplane, durch Gottes Fügung, eine andere Richtung gegeben wurde.

Möhlers ausgezeichneter Tüchtigkeit und allſeitiger Bildung konnte die verdiente Würdigung nicht lange ausbleiben. Er hatte insbeſondere die Aufmerkſamkeit ſeiner vormaligen Lehrer in der Theologie auf ſich gelenkt, und es war unter ihnen der einſtimmige Wunſch erwacht, ihn für einen Lehrſtuhl der Theologie zu gewinnen. Dieß geſchah auch. An demſelben Tage, als die erwähnte Petition abgeſendet werden ſollte, erhielt Möhler von Seiten der theologiſchen Facultät eine ſchriftliche Einladung, als Privatdocent ein theologiſches Lehrfach zu übernehmen. So groß ſeine Vorliebe für die betretene Laufbahn geweſen war, ſo nahe er ſich am Ziele ſeiner Wünſche ſah, ſo ſchwankte er doch kaum einen Augenblick, um den ſelbſtgemachten Lebensplan mit dem-

jenigen auszutauſchen, welcher ihm von Oben her vorgezeichnet zu ſeyn ſchien. Ein glücklicher Entſchluß, wodurch er nun für immer mit der Kirche auf das Innigſte verbunden wurde. Es war im September 1822, als er zum Privatdocenten deſignirt wurde, mit der Weiſung, vor der Uebernahme dieſes Amtes durch eine größere literariſche Reiſe ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung noch allſeitiger zu vervollſtändigen. Dieß kam ihm mehr als willkommen. Von der Regierung mit Geldmitteln unterſtützt, benützte er die ihm anberaumte Zeitfriſt, um der Reihe nach die berühmteſten ſowohl nord- als ſüddeutſchen Univerſitäten, Göttingen, Berlin, Landshut, Prag, Wien u. a. zu beſuchen, und ſowohl die damaligen Celebritäten dieſer Hochſchulen, als auch den Stand der Wiſſenſchaft in der Nähe kennen zu lernen.

So ausgeſtattet kehrte Möhler im Sommerhalbjahre 1823 wieder in ſein Vaterland und nach Tübingen zurück, und eröffnete, wie ihm aufgetragen war, ſeinen Curſus mit Vorleſungen über Kirchengeſchichte, Patrologie, theilweiſe auch über Kirchenrecht. Was der Kirche und ihrer Wiſſenſchaft von der Geiſtesrichtung des jungen Gelehrten zu erwarten ſtand, darüber ſollte das Urtheil nicht lange unentſchieden bleiben. Um die in ſeiner Perſon getroffene Wahl zum theologiſchen Lehrfache zu rechtfertigen, und ſeine Geſinnung offen auszuſprechen, begann er ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn mit der Schrift: Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus; 1825. Hatte gleichwohl der Verfaſſer in dieſer Erſtlingsarbeit Manches vorgebracht, was er ſelbſt in reiferen Jahren nicht mehr zu billigen geſonnen war, ſo durfte ſie immerhin doch als eine erfreuliche Probe angeſehen werden, ſowohl von der Genialität des Geiſtes als der Innigkeit und Tiefe des Gemüthes, welche in ſeinen folgenden Leiſtungen in immer vollkommnerem Grade ſich ausprägten. Dieß wurde auch ebenſo in ſeinem Vaterlande erkannt, als im Auslande gewürdiget; daher Möhler ſchon um dieſe Zeit (1826) mit einem Rufe an die Univerſität Freiburg im Breisgau beehrt wurde. Er lehnte dieſen Antrag ab; wurde aber dafür im März deſſelben Jahres zum außerordentlichen Profeſſor an der Landesuniverſität befördert.

Wie ſchnell und ſicher, mit ebenſo wahrhaft kirchlichem Sinne, als richtigem wiſſenſchaftlichen Takte ſich Möhlers Thätigkeit in der theologiſchen Wiſſenſchaft entfaltete, davon lieferte einen glänzenden Beweis eine zweite Schrift, welche ſchon in dem nächſten Jahre an's Licht trat: „Athanaſius der Große und die Kirche ſeiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus, 1827, in zwei Bänden," in welcher er einen Reichthum dogmatiſcher, kirchenhiſtoriſcher und patriſtiſcher Forſchungen niederlegte. Dieſe einmal eingeſchlagene Richtung in dogmengeſchichtlichen Forſchungen führte ihn nun zu weiteren Unterſuchungen, welche die kirchlichen Verhältniſſe unſerer Zeit näher berührten. In einer ganz ähnlichen Lage, wie die katholiſche Kirche des vierten Jahrhunderts dem Arianismus gegenübergeſtanden, erblickte Möhler die Kirche unſerer Tage dem Proteſtantismus gegenübergeſtellt. Dieſe Betrachtung veranlaßte ihn, auf den Beginn dieſer kirchlichen Entzweiung zurückzugehen, der Entſtehung, Entwicklung und Durchbildung des proteſtantiſchen Lehrbegriffes in ſeinen mannigfaltigen Formen nachzuforſchen, um eine Würdigung desſelben ſeinem vielfach indifferent gewordenen Zeitalter möglich zu machen oder zu erleichtern. Nachdem er durch ein ausgedehntes Quellenſtudium ſich die gründlichſten Kenntniſſe über dieſen Gegenſtand geſammelt hatte, begann er daher ſchon um dieſe Zeit Vorträge zu halten über die Unterſcheidungslehren der Katholiken und Proteſtanten, welche von Jahr zu Jahr mit immer ſteigendem Beifall aufgenommen nicht allein ſein Anſehen unter den Studirenden der Hochſchule und ſeinen Einfluß auf deren Geiſtesrichtung erhöheten, ſondern auch ſeinen Ruf in das Ausland trugen, ſo daß ihm bald (1828) ein neuer Ruf an eine ausländiſche Univerſität angeboten wurde. Aber auch ſeine Regierung, ſo wie die theologiſche Facultät, welcher er angehörte, wußten nur zu gut den Werth und die trefflichen Leiſtungen Möhlers zu ſchätzen, eine Anerkennung, welche ihm von erſterer Seite durch ſeine Ernennung zum ordentlichen Profeſſor der Theologie, von Seite der Letzteren aber durch die Verleihung der theologiſchen Doctorwürde factiſch ausgedrückt wurde.

Wie würdig Möhler dieſer doppelten Auszeichnung geweſen, wurde überall anerkannt, und freudig ausgeſprochen, als endlich im Jahre 1832 das erſte Mal ſeine dritte größere Schrift die Preſſe verließ, welcher der Ruf längſt vorausgeeilt war: „Symbolik, oder Darſtellung der dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken und Proteſtanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißſchriften.“ Es iſt bekannt, und bedarf keiner weiteren Schilderung, wie das Erſcheinen dieſes Buches gleich einem electriſchen Schlage auf die Gemüther wirkte, und in und außerhalb der katholiſchen Kirche eine friſche Bewegung der Geiſter erweckte, die, ſo Gott es will, ihre geſegnete Wirkung tragen wird. Was Viele geahnt und empfunden, aber nicht ſich zum klaren Bewußtſeyn, noch weniger zum entſprechenden Ausdruck gebracht haben, das hat Möhler mit bewunderungswürdigem Scharfſinn, mit Kunſt und Gelehrſamkeit zur klaren Anſchauung erhoben, — ein Werk, freudig begrüßt von den Seinigen, verblüfft angeſtaunt von den Gegnern, bewundert von Allen. Der Sieg war glänzend, dieſes Bekenntniß drückten ſelbſt mehrere achtbare und hochgeſtellte Proteſtanten dem Verfaſſer der Symbolik aus; aber auch die Niederlage eben ſo hart als empfindlich, und ſollte gerächt werden. Während die Symbolik von 1832—38 mit jedem Jahre in einer neuen Auflage wieder verjüngt erſchien, wurde eine Fluth größerer und kleinerer Streitſchriften dagegen losgelaſſen, worunter wir nur eine deßhalb bemerkbar machen, weil ſie Möhler zu einer neuen Schrift dieſes Inhaltes Veranlaſſung gab. Dieß iſt die Gegenſchrift des Tübinger Profeſſors Dr. Baur, unter dem Titel: „Der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe mit beſonderer Rückſicht auf Möhlers Symbolik. Tüb. 1833. 2. Aufl. 1836. Dieſer, nach der Anſicht der Proteſtanten gelungenſten Widerlegung der Symbolik ſtellte Möhler eine Erwiederung entgegen: „Neue Unterſuchungen der Lehrgegenſätze zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten ꝛc. 1834. 2. Aufl. 1835, in welcher er auf eine höchſt würdevolle

Weiſe die wiſſenſchaftlichen und perſönlichen Angriffe ſeines Gegners abwehrte, zugleich aber auch durch neu hinzugekommene, noch ſpeciellere Unterſuchungen ſeine Symbolik bereicherte.

Von dieſer Zeit an änderte ſich die Stellung Möhler's an der Univerſität Tübingen. Es hatte den Anſchein, daß man mit wiſſenſchaftlichen Argumenten die Blöße nicht genug verdecken zu können meinte, und glaubte ſich bemüßigt, eine Polemik zu ergreifen, welche ihm den längeren Aufenthalt in Tübingen verleidete, und den Wunſch in ihm erzeugte, einen anderen ruhigeren Ort für ſeine Lehrthätigkeit aufzuſuchen. Preußen kam ſeiner Abſicht zuvor. Früher, ſchon lange vor dem Erſcheinen der Symbolik, hatte die preußiſche Regierung die Abſicht gehegt, ihn an die Univerſität Breslau zu ziehen (1828). Aber Diejenigen, auf deren Rath man in dieſen Dingen damals in dieſem Lande großes, um nicht zu ſagen, entſcheidendes Gewicht zu legen gewohnt war, waren nicht einer ſo günſtigen Anſicht über Möhler, daher auch nicht für die Abſicht; daher die Ausführung unterblieb. Jetzt, da der Ruf den gefeierten Namen des Verfaſſers der *Symbolik* durch ganz Europa getragen, und in dem lauten Beifallrufe jene mißtönigen Stimmen erſtickt waren, wurden vom preußiſchen Miniſterium die Unterhandlungen auf's Neue wieder angeknüpft, um Möhler für Bonn oder Breslau oder am liebſten für Münſter zu gewinnen. Die Kunde davon war ſchon in's Publikum gedrungen, und eine Adreſſe, mit den Unterſchriften der Studirenden in Münſter bedeckt, war bereits nach Tübingen abgegangen, um Möhler bittend einzuladen; auch war dieſer nicht abgeneigt, dem Rufe zu folgen. Aber dieſelben Hände und dieſelben Maſchinen, welche das erſtemal ihre Dienſte gethan, wurden auch diesmal wieder (und zwar *nicht von proteſtantiſcher Seite her*) in Bewegung geſetzt, und ſo die wohlgemeinte Abſicht der Regierung zum zweitenmale vereitelt.

Um eben dieſe Zeit, Anfangs des Jahres 1835, ward ein Lehrſtuhl der Theologie an der Univerſität München erlediget. Das baieriſche Kabinet, dem Möhlers Verdienſte ſo wenig als irgend anderswo unbekannt waren, traf ſofort Anſtalt, dieſe Perle für die Ludwig-Maximilians-Univerſität zu gewinnen.

Möhler nahm den ihm von dieſer Seite her angebotenen Ruf freudig an, und zog im Frühjahre 1835 an die Hochſchule in München über, wo er von ſeinen dortigen Freunden und von den ſeiner ſehnlichſt harrenden Studirenden enthuſiaſtiſch empfangen wurde. Er begann mit Vorleſungen über den Brief an die Römer, und dehnte in den folgenden Jahren dieſe auf Kirchengeſchichte, Patrologie, und nebenher auch auf die Erklärung einzelner pauliniſcher Briefe aus.

Möhler fühlte ſich nach ſo vielen trüben Stunden überaus glücklich in ſeinem neuen Vaterlande. Die Rückwirkungen der Freude und des Friedens ſchienen ſelbſt auf ſein körperliches Wohlbefinden den günſtigſten Einfluß zu äußern. Er hatte in den letzteren Jahren ſeines Aufenthaltes in Tübingen mit vielfachen Störungen ſeiner Geſundheit zu kämpfen gehabt; man wünſchte ſich daher um ſo mehr Glück, als in den erſten anderthalb Jahren das ſonſt eben nicht ſehr, am wenigſten den Fremden, freundliche Klima Münchens ſeinem Wirken nicht das geringſte Hemmniß in den Weg legte. Aber als im Spätherbſte des Jahres 1836 die verheerende Seuche, die Cholera, todtbrütend über dieſe Stadt ſich niederlies, ward auch Möhler, wiewohl nur leicht davon berührt, dennoch durch ein anhaltendes Uebelbefinden an der Eröffnung ſeiner Vorleſungen eine Zeitlang gehindert. Schlimmer, und viel zerſtörender aber mußte er im folgenden Frühjahre einen Anfall der Grippe (Influenza) erfahren. Sie hielt ihn gegen zwei Monate an's Krankenlager gefeſſelt; und wich ſelbſt da nicht, ohne nicht die bedenklichſten Spuren der Zerrüttung an Bruſt und Lunge zurückzulaſſen. Auf den Rath der Aerzte ſetzte er im Sommerhalbjahre 1837 ſeine Vorleſungen aus, und zog nach dem Süden, nach dem freundlichen Meran in Tyrol, wo das milde Klima, der Gebrauch der Molken, insbeſondere aber der Umgang mit den dortigen Benediktinermönchen, deren Frömmigkeit und beſcheidene Gelehrſamkeit er ſeinen Freunden nicht genug zu rühmen wußte, wohlthätigſt ſeine Wiederherſtellung förderten; und was noch übrigte, ergänzte die Erholung in den Ferien in der Art, daß Alles ſich der froheſten Hoffnung überließ, ihn nun auf längere Zeit ſeinem Amte wiedergegeben zu ſehen. Aber dieſe

Hoffnung täuſchte bitter. Am 1. November ſtellte ſich die Kränklichkeit wieder ein, welche nun immer mehr als Lungenleiden ſich auszubilden ſchien, und ihn abermals abhielt, ſeinen Functionen nachzukommen. Ueberdieß traten um eben dieſe Zeit Ereigniſſe ein, welche die Intereſſen der katholiſchen Kirche, und bei ſeiner Theilnahme an denſelben auch ſein Gemüth ſehr lebhaft auf eine ſeiner Geſundheit nachtheilige Weiſe berührten.

In dieſen Zeitpunct fällt ein dritter Verſuch von preußiſcher Seite, unſeren Gelehrten an ſich zu ziehen. In einem Augenblicke, wo die Gemüther der Katholiken in den preußiſchen Rheinlanden durch die Vorgänge in Cöln tief aufgeregt waren, und leicht Leidenſchaften die Hand in das wirre Spiel ſtrecken konnten, da war, ſo erkannte es die preußiſche Regierung mit klarem Blicke, ein Mann an dem rechten Platze, der, wie Möhler, Würde und perſönliches Anſehen, Zutrauen, Mäßigung und Beſonnenheit in ſich vereinigte. Der Regierungsrath Brüggemann hatte auf ſeiner Durchreiſe nach Rom den Auftrag, ihm ein Canonikat in Cöln, und, wenn beliebig, eine Profeſſur in Bonn anzutragen, mit einem Gehalte, der ſeinen damaligen in München bis an's Dreifache überſtieg. Allein hätten auch nicht die Wirren der Zeit ihn abgeſchreckt, wären auch nicht die körperlichen Leiden ihm hinderlich geweſen; ſchon die Liebe allein, die er für Baiern gewonnen, wäre entſcheidend geweſen, auf den ehrenvollen Antrag nicht einzugehen. Dieſer ganze Vorgang aber blieb Geheimniß; nur ſeinen vertrauteſten Freunden machte er Mittheilung davon unter dem Siegel der Verſchwiegenheit. Daher war es für ihn eine um ſo größere und freudigere Ueberraſchung, als König Ludwig am Neujahrstage 1838, um Möhler einen ehrenden Beweis der Anerkennung und Würdigung ſeiner Verdienſte zu geben, ihm das Ritterkreuz des Verdienſtordens vom heil. Michael zuſtellen ließ.

Nochmal hatte er ſich in der Zwiſchenzeit aufgerafft und war ſo weit wieder hergeſtellt, daß er am 8. Jänner ſeine Vorleſungen, vom lautem Jubel ſeiner Zuhörer begrüßt, beginnen konnte. Aber nur auf kurze Zeit. Schon am Ende dieſes Monats ſtellte ſich heftiger Katarrh ein, welcher in eine Bruſtentzündung überging,

und bei ſeiner vorhergehenden Entkräftung das Schlimmſte befürchten ließ. Alles war in Beſtürzung und Trauer; nur Er nicht. Er bereitete ſich durch den Empfang der Sacramente zur Auflöſung vor. Aber nochmal ſchenkte ihn Gott dem inbrünſtigen Gebete der vielen Hunderte, die für ſeine Erhaltung flehend ihre Hände erhoben. Im Momente der Kriſis nahm die Krankheit eine glückliche Wendung und einen regelmäßigen Verlauf. In den erſten Wochen des Monats März erhob er ſich nochmal von ſeinem Krankenlager, und ging ſichtlich und mit neuer Lebensfreude der Reconvalescenz entgegen, ſo zwar, daß er bereits dachte, dringende Arbeiten abzufertigen, welche ihm nahe am Herzen lagen.

Die Erfahrung der letzteren Zeit hatte indeß gelehrt und die Aerzte zur Erklärung veranlaßt, daß der ſchlimme Einfluß des Klima, verbunden mit den Beſchwerden des Lehramtes, keine ſichere Hoffnung für die längere Erhaltung ſeines Lebens zulaſſe, daher in einer Vertauſchung ſeines dermaligen Aufenthaltes mit einem milderen Himmelsſtriche allein noch ein Rettungsmittel ſeyn könne. Der König, von dieſem Zuſtande des Kranken unterrichtet und beſorgt, ein ſo theures Leben für Kirche und Staat wo möglich zu erhalten, ernannte Möhler durch ein Decret vom 22. März d. J. zur eben erledigten Dignität des Domdekans in Würzburg. Möhler war von dieſem Beweiſe zarter Aufmerkſamkeit und Fürſorge ſeines Monarchen tief und innigſt gerührt. Aber ſeine Freude war nicht ungemiſcht. Er hatte mit ſeltener Liebe das Lehramt umfaßt, für welches ihn Gott ſo reichlich ausgeſtattet, in welchem er ihm bisher mit ſo geſegnetem Erfolge gedient hatte. Der Gedanke dieſer Trennung hatte für ihn etwas ſehr Wehmüthiges. Er ahnete darin noch mehr als dieſe. Einem Freunde, der ihn beglückwünſchte, äußerte er merkwürdiger Weiſe: Er habe oft in der Geſchichte die Bemerkung gemacht, daß Gott Perſonen, die er im Leben hochbegnadiget hatte, am Ende, zur Trennung von dieſer Welt, noch mit dem Schimmer einer zeitlichen Würde überkleidet habe. Er könne es, ohne undankbar zu ſeyn, nicht verhehlen, daß Gott ihn mit vielen Gnaden überhäuft habe; aber nun möge wohl auch an ihm jenes Vorzeichen

ſich erwahren. Seine Ahnung wurde allzubald zur Wahrheit. Noch an demſelben Tage kehrte das Fieber wieder; eine Woche ſpäter ſtellte ſich plötzlich Nachts Katarrh und das bedenkliche Symptom der Heiſerkeit ein, bis, nach wenigen Tagen, die Aerzte die Zeichen eines bereits in voller Wirkung begriffenen Zehrfiebers bemerkten. Beſonders waren die Nächte höchſt leidensvoll. Am 7. April fühlte er ſich wieder beſſer, und verlangte, daß man ihm zur Erheiterung aus einer beliebten Reiſebeſchreibung vorleſen möchte. Es geſchah nicht ohne banges Vorgefühl, daß eine andere weitere Reiſe dieſem Wunſche zu Grunde liegen möchte. So traf es auch ein. Mit dem Eingange der heil. Charwoche nahm das Fieber einen nervöſen Charakter an, und die Beſinnung des Kranken wurde abwechſelnd von einem ſanften Delirium eingenommen. Sein Ende nahe fühlend, bereitete er ſich (10. April) nochmal vor auf das Erſcheinen vor dem Richter durch den Empfang der Sacramente der Sterbenden. Dieſer ſchien vortheilhaft auch auf ſeine Geſundheit zu wirken; denn am folgenden Tage fühlte er ſich um Vieles erleichtert; man ſchöpfte ſogar wieder Hoffnung. Er aber dachte nicht mehr an Wiedergeneſung, ſondern traf an dieſem Tage ſeine letztwillige Anordnung in ſeinen zeitlichen Angelegenheiten. Die folgende Nacht zerſtreute den Anſchein der Beſſerung. Mit Anbruch des 12. Aprils fühlte er drückende Beklemmungen auf der Bruſt; er wurde etwas unruhig; ſchwere eiskalte Schweißtropfen ſammelten ſich um Stirne und Schläfe; der letzte Kampf brach an. Der Beichtvater, Dr. Aloys Buchner (jetzt Domkapitular in Paſſau), kam faſt nicht von ſeiner Seite. Um 1 Uhr Nachmittags erwachte er aus einem leichten Schlummer, wand beide Hände über dem Haupte, und ſagte: „Ach, jetzt hab' ich's geſehen, — jetzt weiß ich's; jetzt wollte ich ein Buch ſchreiben, — das müßte ein Buch werden; — aber jetzt iſt's vorbei!" — — Hierauf legte er ſich ruhig, die Heiterkeit und liebliche Anmuth kehrte auf ſein Antlitz zurück, als ſichtlich die Seele den Anfang machte, ſachte die letzten Bande des Lebens zu löſen. Noch athmete er dreimal heftig auf, — und ſie hatte ſich frei gemacht und empor zu Gott ſich geſchwungen, am grünen Donnerſtag,

den 12. April Nachmittags halb drei Uhr. Seine Hülle wurde beſtattet am 14. (Charſamſtag), tief betrauert von ſeinem Könige, beweint von ſeinen Freunden, ſchmerzlich bedauert von Allen.

So beſchloß Möhler ſeine irdiſche Laufbahn im noch nicht zurückgelegten zweiundvierzigſten Jahre; an Jahren jung, an Verdienſten reich, welche ihm ein bleibendes Denkmal in ſeiner Kirche, einen Ehrenplatz unter den Gelehrten der neuern Zeit erworben; ein Mann, den ſeine verſöhnlichen Tugenden zum Lieblinge der Menſchen auf Erden und gewiß auch des Vaters im Himmel gemacht haben.

Möhler war groß von Statur, aber ſchmächtig und zart gebaut; ſeine äußere Haltung ſtets edel, voll Würde und Anſtand; ſeine Geſichtsbildung fein, regelmäßig und einnehmend; in ſeinem großen dunklen Auge ein ſanftes Feuer, welches über das ſonſt leidend blaſſe Antlitz eine unbeſchreibliche Anmuth ausgoß. Wie ſeine Körpercomplexion, ſo war auch ſeine Stimme zart und ſchwach, aber wohlklingend, ſein Accent rein, ohne das Widerliche einer beſonderen Mundart. Wer ihn daher auch nur das erſte Mal geſehen, fühlte den angenehmſten Eindruck ſeiner Erſcheinung.

Doch dieſe Außenſeite war kaum ein matter Reflex von den perſönlichen Tugenden, welche in dieſem großartigen Charakter verſchmolzen waren. Von Natur aus mit einer großen Lebhaftigkeit und Erregbarkeit des Geiſtes wie des Gemüthes begabt, hatte er durch fortſchreitende chriſtliche Selbſtverleugnung dieſe natürlichen Gaben, welche ſo leicht die gefügigen Spielwerkzeuge des Egoismus werden, unter ein höheres Geſetz gebracht. Zunge und Sprache hatte er ganz in ſeiner Gewalt. Er redete in der Regel wenig, mit großer Umſicht und Bedachtſamkeit, vor und zu Wem. Aber was er ſprach, war tief gedacht, der Ausdruck nicht gekünſtelt und affectirt, aber gewählt und adäquat dem Gedanken. Keinen der vielen Vorzüge, welche er in ſich vereinigte, ſtellte er vor Andern zur Schau, überhaupt keine Seite hervor, welche der Schwäche des Anderen in der Converſation empfindlich ſeyn konnte. Eine edle Einfachheit ſprach aus ſeinem ganzen Weſen, unbefangene Heiterkeit, ein Abdruck ſeiner Seelen-

ruhe, belebte alle ſeine Bewegungen. Durch tiefes Eingehen in ſich und Ringen mit ſich ſelbſt hatte er mit der Herrſchaft über ſich ſelbſt einen gewiſſen Lebenstact gefunden, in welchem würdevolle Sicherheit der Haltung und zartfühlende Delicateſſe in angenehmer Miſchung ſich durchdrangen. Kein Wunder alſo, wenn Jedermann durch ſein lauteres Wohlwollen ſich zu ihm hingezogen fühlte, wenn er in Cirkeln jedes Tones und jeden Ranges geſucht ward, wenn er Alles mit um ſo größerer Bewunderung feſſelte, je weniger er ſich ſelbſt in Andern ſuchte. Zwei Dinge waren es, von denen man Möhler am allerſeltenſten ſprechen hörte: von den Fehlern Anderer und von ſeinen eigenen Verdienſten. Es war dieß nicht Indifferenz oder jene Gleichgültigkeit, welche an bereits geernteten Huldigungen ſich geſättiget hat, ſondern das Ergebniß wahrer Demuth. Er war weit erhaben über jene geiſtige Selbſtgenügſamkeit, welche um ſo mehr weiß und richtet, je weiter ſie von wahrem Wiſſen und wahrer Tugend entfernt iſt. Dafür ſtand ihm das Ideal hellleuchtend vor Augen, nach welchem er zu ringen habe. Dieſes Gefühl noch unerreichter Vollkommenheit machte ihn geneigt, an Niemanden, auch dem ſchlimmſten Gegner nicht, das Gute, das er an ſich trug, zu verkennen, wenigſtens deſſen Fehler nie ohne dieſes auf die Wagſchale des Urtheiles zu bringen. So hatte Möhler die Regungen der eigenliebigen Leidenſchaftlichkeit ſich unterthan gemacht, und den Frieden, den er ſo ſehr liebte, zuerſt in ſeinem Herzen hergeſtellt. Daher ſein äußerſt gemäßigter und ſanfter Charakter, welcher ihm beinahe den Beinamen erworben hätte. Verabſcheute er auch alle Unentſchiedenheit des Sinnes, wo Recht und Wahrheit auf dem Spiele ſtanden, ſo war ihm dennoch Liebe und Frieden nach dieſen das Theuerſte. In die Nothwendigkeit verſetzt, Jemanden eine unangenehme Wahrheit zu ſagen, nahm er zuvor möglichſt jeden verletzenden Dorn mit einer unnachahmlichen Feinheit der Wendungen heraus, um nicht ohne Noth zu verwunden, und die an ſich ſchon bittere Wahrheit noch bitterer zu machen. In dieſer ſeiner Milde und ſeiner Mäßigung möchte vielleicht auch der Schlüſſel zur Erklärung einer Thatſache liegen, die in Möhlers Leben charakteriſtiſch iſt, — ich meine die Er-

ſcheinung, daß bei ſeiner weltbekannten, entſchieden ausgeſprochenen Geſinnung rückſichtlich ſeines Glaubens und ſeiner Kirche gleichwohl Männer und Menſchen von allen Bekenntniſſen und Parteiſchattirungen, wie zum Theil noch vorhandene Briefe bezeugen, voll Zutrauen ſich an ihn wendeten, um Aufklärung, Rath in perſönlichen, religiöſen, politiſchen Angelegenheiten, und ihn um Urtheile über literariſche Erzeugniſſe, Empfehlung u. ſ. w. angingen. Nur daher iſt es auch erklärlich, wie er in amtlicher und außeramtlicher Stellung über ſeine Umgebung durch ſeine Mäßigung und Sanftmuth eine Art magiſch wirkender Gewalt ausübte, welche Alles, was mit ihm in nähere Berührung kam, unvermerkt in ſeine Geiſtesrichtung hineinzuziehen pflegte.

Mit ſolchen perſönlichen Tugenden geſchmückt, welche in ächtchriſtlicher Form ſich in ihm ausprägten, leuchtete Möhler auch als Prieſter voran. Seine tiefgegründete Frömmigkeit, welche alle Potenzen in ihm gleichmäßig in ſich aufgenommen und durchdrungen hatte, ſpiegelte ſich auch im Aeußern ab, und machte auf Jedermann den Eindruck der Erbauung. Auch im Lehramte ward er dem Berufe des Prieſteramtes durchaus nicht fremd; Vielen, namentlich Studirenden, war er Beichtvater, und täglich brachte er, wenn es die Kränklichkeit ihm geſtattete, das heilige Opfer in der Dreifaltigkeitskirche in München mit rührender Andacht dar.

Sein Wandel war fleckenlos, nicht blos nach dem Buchſtaben, ſondern auch nach dem Geiſte der Kirche, und nicht allein dieß, ſondern er ſuchte auch Anderen dieſe ſeine Geſinnung einzuflößen. Ein Factum für viele. Sein Eintritt in den Prieſterſtand fiel mit einem Zeitpunkte zuſammen, wo unter dem Clerus ſeines Vaterlandes wie des Nachbarſtaates eine antikirchliche Geiſtestendenz wach wurde, welche eben ſo ärgerlich in ſich ſelbſt, als bedauerlich in ihren Wirkungen werden konnte, — die Anfechtungen des kirchlichen Cölibatgeſetzes. Möhler war kaum erſt Cleriker geworden, als er durch ſein Anſehen, wie zuverläßig berichtet wird, in ſeiner Umgebung dem Ausbruche einer ſolchen Verwirrung unter einer nicht geringen Zahl junger Cleriker vorbeugte. Auch ſpäter unterließ er nichts, was dieſer verderblichen

Tendenz den gewünſchten Einhalt thun konnte. So ſchrieb er unter Anderem eine Abhandlung: „über den Cölibat der Geiſtlichen“, welche in die Zeitſchrift „der Katholik“ aufgenommen und ſpäter eigens abgedruckt wurde. Wie hier, ſo ſprach er bei jeder anderen Gelegenheit ſeine wärmſte Theilnahme für die Intereſſen der Kirche in ihren Leiden und Freuden aus. Man konnte ihn in öffentlichen Vorleſungen ſichtlich ergriffen ſehen, wenn er von der kräftigen Entwicklung des kirchlichen Sinnes und Lebens in den erſten Jahrhunderten zu ſprechen kam, die gegen die Schlaffheit unſerer Tage gehalten, ihm tiefen Schmerz erweckte. Ganz vorzüglich aber beklagte er es, wenn er auf die Betrachtung ſtieß, wie nicht ſelten dort, von wo noch allein Anregung eines neuen beſſeren chriſtlichen Lebens ausgehen konnte, von wo aus allererſt dem einreißenden Weltſinne die nöthige Wehre entgegengeſetzt werden ſollte, Indolenz, ein ſchädliches Palliativſyſtem in Kirchenſachen, oder, wie er ſich ausdrückte, ein verrätheriſches Liebäugeln mit Belial, zum Nachtheile der Kirchen- und Staatsgewalt ſich treffen ließe.

So ſchwer Möhler die Gebrechen ſeiner Zeit fühlte und nicht ſelten offen rügte, ſo ging andererſeits ſein Geſammtſtreben dahin, ſeine amtliche Stellung, ſein Anſehen, ſeine Gelehrſamkeit, die Zuneigung für ihn, kurz Alles, was ihm zu Gebote ſtand, aufzubieten, um in den Candidaten des Prieſteramtes Liebe für die Kirche, Einſicht in ihre Lehre, Sinn für ihre Disciplin, Begeiſterung für das prieſterliche Hirtenamt zu erzeugen, Intereſſe und Liebe für chriſtkatholiſche Wiſſenſchaft zu erwecken, und ſo durch einen geiſtvollen und würdigen Clerus den glimmenden Funken wieder zur Flamme anzufachen. Es iſt unleugbar, daß Möhler gerade hierein die größte Aufgabe ſeines Lebens geſetzt habe: und gewiß, kaum war ein Mann mit ſo vielen Eigenſchaften zu dieſem Ziele von Gott ausgerüſtet worden, wie Möhler. Die Lehrgabe beſaß er in einem ausgezeichneten Grade. Sein Vortrag, in der Regel ganz frei gehalten, der Sprache nach ſehr einfach und doch gewählt, trug auch in dieſer Form ganz das Gepräge jener Beſtimmtheit und Klarheit an ſich, mit welcher ihm der Inhalt des Vortrages lichtvoll vor Augen

ſchwebte. Er verſtand namentlich die in der Schule ſo wichtige Kunſt, ſelbſt ſchwierigere Themata, z. B. allgemeine geiſtige oder moraliſche Zuſtände gewiſſer Zeitabſchnitte, zu einem hohen Grade von Anſchaulichkeit ſeinen Zuhörern dadurch zu bringen, daß er am Beſonderen das Allgemeine auffaſſen, in der Beleuchtung concreter Erſcheinungen dem tiefverſchlungenen Knäuel von Urſachen und Wirkungen nachſpüren, und ſo den Pragmatismus der Geſchichte kennen lehrte, ohne daß er dieſen Zweck offen angekündiget hätte. Von einem gleichen wiſſenſchaftlichen Tacte zeugten auch ſeine exegetiſchen Vorträge. Für dieſe ſtanden ihm nicht nur umfaſſende Sprachkenntniſſe, eine ungemeine Beleſenheit, ſondern auch, was noch mehr iſt, ein in den Schriften der heil. Väter gebildetes und geweihtes Gefühl zu Gebote, welches ihn überall das Rechte treffen ließ. So wurde Möhler in aller und jeder Beziehung eine Zierde des theologiſchen Lehrſtuhles, der ihm anvertraut war. Es iſt ſehr treffend, was einer ſeiner talentvollſten Schüler in München, Joſeph Heß, dem Verblichenen nachgeſungen:

— — — — —
Wer fühlte nicht die Seele ſich erheben,
Wenn ihm die Bruſt von heil'gem Drange ſchwoll;
Wenn ihm der Mund von krafterfülltem Leben
Aus reinſter Tiefe ſtrömend überquoll?
Wer je an ſolchem Borne ſich erquicket,
Der ging geſtärkt im Herzen und beglücket,
Den trieb es immer wieder, und er ging
Zum Quell, wo er den erſten Troſt empfing.

Und wenn der ſüße Wohllaut ſeiner Rede
Sanft zitternd in die tiefſte Seele klang,
Wenn Gottes Geiſt um ſeine Züge wehte,
Und ſeinen wunderbaren Blick durchdrang: —
Wer kann es ſagen, was in jenen Stunden
Mit ihm ein Jeder ſelig mitempfunden;
Was Jeden wieder im geraden Flug
Zur Höhe ſeiner Chriſtenwürde trug?
— — — — —

Was endlich Möhler's Gelehrſamkeit betrifft, ſo hat die Welt darüber längſt einſtimmig entſchieden, daß ihm ein Platz unter den Gelehrten erſten Ranges ſeiner Zeit gebühre. Gott hatte ihn dazu auf das Reichlichſte ausgeſtattet; Scharfſinn, äſthetiſcher Geſchmack, eine Regſamkeit, welche ihn raſtlos zur weiteren Vervollkommnung des Geiſtes vorwärts trieb, — vorzüglich aber ein edles, lauteres, tiefes und gottesfürchtiges Gemüth, in welchem der Lichtſtrahl der von oben kommenden Weisheit in der mannichfachſten Farbenpracht ſich ſpiegelte. Man hätte von ihm ſagen dürfen, was der Apoſtel Jac. III, 17. von der wahren Weisheit ſagt. Sein Wiſſen war ebenſo ausgedehnt, als gründlich. Er war nicht nur mit der alten claſſiſchen, ſo wie mit der neueren Literatur ſeines Vaterlandes in einer Weiſe vertraut, welche bei manchen Gelegenheiten Männer vom Fache ſtaunen machte, ſondern auch, und noch mehr, mit der kirchlichen. Seine ausgebreiteten Kenntniſſe in den theologiſchen Wiſſenſchaften hatte er ſich durch ein umfaſſendes Quellenſtudium geſammelt. Vor Allem waren es die Schriften der h. Väter, in welchen er für ſeine kirchenhiſtoriſchen und dogmatiſchen Forſchungen die reichſte Ausbeute fand. Dieß war auch die Schule, in welcher er die Solidität der poſitiven Glaubenswiſſenſchaft ſich aneignete, aber auch jene wahrhaft ideale und geiſtvolle Auffaſſungsweiſe des katholiſchen Dogma eingeſogen, welche von den Leſern ſeiner Schriften, wie von ſeinen Zuhörern bewundert wurde, weit entſchieden von den halt- und markloſen Speculationen mancher ſeiner Zeitgenoſſen, die, ſtatt das katholiſche Dogma in ſeinem ihm eigenthümlichen Lichtglanze zu entfalten, es lieber als Anwurf für philoſophiſche Luftbauten verwenden. — Man hat Möhler öfter von einer gewiſſen Seite her den Vorwurf gemacht, daß er allzuſehr ſich zum Myſticismus hinneige. Wenn damit eine theologiſche Richtung angedeutet ſeyn ſoll, welche ſich weder ihres wahren Zieles, noch der dazu führenden Mittel und Wege in klarer und beſtimmter Anſchauung bewußt iſt, daher auch ſich und ihren Gegenſtand nicht zum Ausdrucke bringen kann, noch will, ſo trifft Möhler'n dieſer Tadel mit allem Unrecht. Möhler war nichts fremder, als jene Richtung der Wiſſenſchaft wie des

kirchlichen Lebens, welche ſelbſt nicht weiß, was ſie will, und die nur allzu oft jungen Wein in alten Schläuche gießen möchte. Aber Sinn für eigentliche und höhere Myſtik war, ja konnte nicht einmal heimathlos in ſeinem Gemüthe bleiben. Die Neigung dafür trat mit den reiferen Jahren immer ſtärker hervor, und bewog ihn ſeine Aufmerkſamkeit auf dieſe Seite des kirchlichen Lebens und deſſen Erzeugniſſe hinzuwenden. Er beſchäftigte ſich nämlich in den letzten zwei Jahren mit einer Geſchichte des Mönchthums im Abendlande. Schon hatte er dazu mit ungemeiner Vorliebe und dem unverdroſſenſten Eifer ſehr reichhaltige Materialien aus den Quellen ſich angeſammelt; und die chriſtliche Welt durfte ſich auf das Erſcheinen eines Werkes freuen, von dem er ſelbſt ſich äußerte, daß er nicht nur ſeiner Kirche, ſondern auch ſeiner Zeit überhaupt einen nicht geringen Dienſt damit zu erweiſen hoffe: als der thätige Meiſter mitten in ſeinem Wirken von der Arbeit abberufen wurde, und das Kunſtwerk halbvollendet ſtehen blieb. Dieß war indeß nicht das Einzige, was zurückgeblieben iſt. Das genannte Werk ſollte inzwiſchen einem noch größeren nur vorangehen, mit welchem er ſein Wirken zu beſchließen gedachte, — einem umfaſſenden Werke, welches ſeine gediegenen und ausgebreiteten kirchenhiſtoriſchen Studien der chriſtlichen Welt gemeinnützig zu machen beſtimmt war. Auch dieſes mußte ſeiner vollendenden Hand entbehren, wie auch eine andere ſehr weit vorgerückte Schrift, exegetiſchen Inhaltes, ein Commentar zum Briefe an die Römer, welcher in Bälde zum Drucke gelangen ſollte. Der Verluſt iſt um ſo mehr zu beklagen, als die zurückgelaſſenen Papiere nicht von der Art ſind, daß ſie in dieſer Form ins Publikum gegeben werden können, andererſeits aber für jeden anderen Bearbeiter der fragmentariſchen Aufſätze es ziemlich ſchwer fallen möchte, ſie im Geiſte und mit dem Kunſtſinne des Meiſters zur vollendeten Ausführung zu bringen.

Soviel von dem Leben und dem Charakter eines Mannes, welcher ein großes weitleuchtendes Geſtirn am Himmel ſeiner Kirche aufgegangen war. Was hier von ihm geſagt ward, verhält ſich zur Wahrheit, wie der Schattenriß zum Kunſtgemälde. Es iſt gewiß eine ſeltene Erſcheinung, daß in einem einzigen

Sterblichen ſo ausgezeichnete Gaben der Natur wie übernatürliche Gnadengeſchenke ſich vereinigen und nach dem Typus des Chriſtenthums zu den wahrhaften Tugenden ſich ausprägen, wie wir ſie an dieſem außerordentlichen Manne anzuſtaunen und zu bewundern hatten [1]). Und über alle dieſe Vorzüge hatte die lieblichſte aller Tugenden den Reiz ihrer zauberhaften Hülle geworfen, zart genug um jedem Auge deren Reichthum und Glanz erblicken zu laſſen, nur nicht dem des Beſitzers — es war die Tugend der Beſcheidenheit und anſpruchloſen Demuth, welche endlich ſelbſt das Alles abſtreifte, was dem Menſchen die Bewunderung des Großen oft verleidet, und ihn bei ſeiner Seelengröße und ſeinen Verdienſten zum liebenswürdigſten der Menſchen machte. Die Verdienſte, welche Möhler durch ſeine Leiſtungen in der Wiſſenſchaft ſo wie durch ſeinen moraliſchen Einfluß auf ſeine und die nächſtfolgende Zeit ſich errungen, jetzt ſchon mit Sicherheit und umfaſſend beſtimmen und bemeſſen zu wollen, dazu ſcheint die Zeit noch viel zu neu, und iſt ſein Grab noch viel zu friſch. Sein Ruhm bleibt für immer feſt gegründet. War er auch nicht, wie viele Proteſtanten von ihrem Standpunkte aus urtheilen, der Schöpfer des modernen Katholizismus, oder der Regenerator der neueren katholiſch-theologiſchen Wiſſenſchaft; klingt es ſeltſam, wenn man von einer idealiſirenden Möhler'ſchen Schule ſchreibt und lieſt; ſo wird immerhin der Ruhm ihm unangetaſtet bleiben, daß er mit einer hohen Geiſteskraft ſein Zeitalter von der religiöſen Seite erfaßt, mit aller Klarheit ihm die zu löſende Aufgabe an's Herz gelegt, den Gemüthern einen mächtigen Impuls gegeben, und ſie nach der Richtung hingelenkt habe, welche er ſelbſt mit dem ſichern Schritt und Takt eines chriſtlichen Weiſen genommen hatte. Gibt es Gott, ſo ſoll die von ihm neuangeregte Verhandlung der religiöſen Differenzen, welche unſer Vaterland ſeit drei Jahrhunderten im Innern ſo beklagenswerth geſpalten haben, zu dem Ergebniſſe führen, nach

1) Einer ſeiner Collegen in München, ein weitberühmter gelehrter Proteſtant, hatte den treffendſten Ausdruck gefunden, wenn er ihn insgemein eine Anima candida nannte.

welchem er ſo ſehnlich hingearbeitet und geſtrebt, Vereinigung im Glauben ohne Spaltung und Trennung. Der Weg iſt gewieſen und gebahnt, das Ziel gezeigt. Möge das hohe Beiſpiel Möhlers Viele anfeuern, im Geiſte der Liebe und Sanftmuth, von keinem Intereſſe geleitet, als dem der Verherrlichung Gottes in der Kirche Jeſu Chriſti, dem ruhmgekrönten Verfaſſer der Symbolik auf dem betretenen Wege der Wiſſenſchaft und in der Liebe für Gott und ſeine heilige Kirche nachzufolgen!

Inhalt.

Seite

Vorreden . . . . . III—XVI
Biographie XVII
Einleitung 1

Erſtes Buch.

Die dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten.

Erſtes Capitel.

Differenzen in der Lehre von dem Urſtande des Menſchen und dem Urſprunge des Böſen.

§. 1. Urſtand des Menſchen nach katholiſcher Lehre 25
§. 2. Die lutheriſche Lehre vom Urſtande des Menſchen 33
§. 3. Die reformirte Lehre vom Urſtande des Menſchen 38
§. 4. Von der Urſache des Moraliſch-Böſen 43

Zweites Capitel.

Von der Erbſünde und ihren Folgen.

§. 5. Katholiſche Lehre von der Erbſünde 53
§. 6. Lehre der Lutheraner von der Erbſünde 66
§. 7. Betrachtung über das Heidenthum, in Bezug auf die Gegenſätze beider Kirchen 81
§. 8. Lehre der Reformirten von der Erbſünde 88
§. 9. Zwingli's Anſicht von der Erbſünde 97

Drittes Capitel.

Gegenſätze in der Lehre von der Rechtfertigung.

§. 10. Allgemeine Darſtellung der Weiſe, in welcher der Menſch nach den verſchiedenen Confeſſionen gerechtfertigt wird . . 99
§. 11. Von dem Verhältniſſe der Thätigkeit Gottes zu der des Menſchen bei der Wiedergeburt nach dem katholiſchen und lutheriſchen Syſteme 105
§. 12. Lehre der Reformirten vom Verhältniſſe der Gnade zur Freiheit und der menſchlichen Mitwirkung. Prädeſtination . . 117
§. 13. Von dem katholiſchen Begriffe der Rechtfertigung 124
§ 14. Lehre der Proteſtanten von der Rechtfertigung und Heiligung 135

Vom rechtfertigenden Glauben.

§. 15. Katholiſche Betrachtungsweiſe 145
§. 16. Lutheriſche und reformirte Anſicht vom Glauben 153

Würdigung der theoretiſchen und praktiſchen Momente, welche die Proteſtanten für ihre Anſicht vom Glauben anführen.

§. 17. 1) Würdigung der theoretiſchen Momente 164
§. 18. 2) Würdigung der praktiſchen Momente 172
§. 19. Ueberblick der Differenzen in der Lehre vom Glauben . . 186
§. 20. Ueber die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit . . 191

Seite

Von den guten Werken.

§. 21. Lehre der Katholiken von den guten Werken 197
§. 22. Lehre der Protestanten von den guten Werken 203
§. 23. Die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zusammenhange mit der katholischen Rechtfertigungslehre 213
§. 24. Confessioneller Gegensatz in der Auffassung des ganzen Christenthums 220
§. 25. Höchster Punct der Untersuchung. Luther behauptet einen wesentlichen und inneren Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität, und gibt jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth 232
§. 26. Zusammenfassung des Wahren und Irrigen der bisher behandelten protestantischen Glaubenslehren 240
§. 27. Verwandtschaft des Protestantismus mit dem Gnosticismus und einigen pantheistischen mittelalterlichen Systemen. Nähere Bestimmung des Unterschieds zwischen Zwingli's und Luther's Principien 245

Viertes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von den Sacramenten.

§. 28. Lehre der Katholiken von den Sacramenten überhaupt . . 253
§. 29. Lutherische Lehre von den Sacramenten überhaupt. Folgen dieser Lehre 258
§. 30. Fernere Folgen der ursprünglichen lutherischen Vorstellung von dem Wesen des Sacraments 268
§. 31. Zwingli und Calvin über die Sacramente 271
§. 32. Ueber die Taufe und die Buße 275
§. 33. Fortsetzung der Lehre von der Buße 281
§. 34. Lehre der Katholiken vom heiligen Sacrament des Altars und von der Messe 298
§. 35. Lehre der Lutheraner und Reformirten vom Abendmahl . . 320

Fünftes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Kirche.

§. 36. Begriff der Kirche. Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem in ihr. Unfehlbarkeit derselben 328
§. 37. Ausführlichere Darstellung der Betrachtungsweise der Katholiken von der Kirche 334
§. 38. Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin. Die Tradition. Die Kirche als Richterin in Glaubenssachen 354
§. 39. Fortsetzung der Lehre von der Kirche als Auslegerin der heiligen Schrift, und der Lehre von der Tradition 360
§. 40. Formeller Unterschied zwischen der Schrift- und Kirchenlehre 368
§. 41. Tradition im engeren Sinne. Kanon 373
§. 42. Ueber das Verhältniß der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift zur gelehrt-wissenschaftlichen. Patristische Auctorität und freie Forschung 377
§. 43. Die Hierarchie 388

Lutherische Lehre von der Kirche.

§. 44. Die heilige Schrift die alleinige Quelle und Richterin in Glaubenssachen 395

Seite

§. 45. Fortsetzung. Innere Ordination. Jeder Christ ein Priester und Lehrer, und darum unabhängig von jeglicher kirchlichen Gemeinschaft. Begriff der kirchlichen Freiheit 404
§. 46. Fortsetzung. Unsichtbare Kirche 412
§. 47. Fortsetzung. Entstehung der sichtbaren Kirche nach Luther. Letzte Gründe für die Wahrheit eines Glaubenssatzes . . 415
§. 48. Fortsetzung. Kurzer Ausdruck der Differenzen in der Lehre von der Kirche 419
§. 49. Wahres und Falsches in Luthers Lehre von der Kirche . . 424
§. 50. Verneinende Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche 428
§. 51. Lehre der Reformirten von der Kirche 432

Sechstes Capitel.

Die jenseitige Kirche und ihre Verbindung mit der diesseitigen.

§. 52. Lehre der Katholiken 443
§. 53. Lehre der Protestanten 449

Zweites Buch.

Die kleineren protestantischen Secten.

§. 54. Einleitung 455

Erstes Capitel.

Die Wiedertäufer, Taufgesinnten oder Mennoniten.

Erste Periode der Wiedertäufer.

§. 55. Grundidee derselben 459
§. 56. Fortsetzung. Einweihung in die Secte. Bundeszeichen und Bundesbefestigung 465
§. 57. Fortsetzung. Sie bekämpfen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung 468
§. 58. Fortsetzung. Zusammenfluß der verschiedensten Verirrungen in der Secte 470
§. 59. Fortsetzung. Verhältniß der Schrift zum lebendigen Geiste. Kirche 474
§. 60. Haß gegen äußere Veranstaltungen zur Erbauung. Kirchenzucht. Sitten und Gebräuche 477
§. 61. Die Wiedertäufer in der Form der Mennoniten, ihre zweite Periode 479
§. 62. Fortsetzung. Lehreigenthümlichkeiten derselben. Kirchenzucht 482
§. 63. Beschluß. Besondere Streitfragen 486

Zweites Capitel.

Die Quäker.

§. 64. Geschichtliche Vorbemerkungen 488

Ihr System.

§. 65. Das innere Licht 492
§. 66. Fortsetzung. Wirkungen des inneren Lichtes 496
§. 67. Fortsetzung. Von der Rechtfertigung und Heiligung. Vollkommene Gesetzeserfüllung 500
§. 68. Fortsetzung. Lehre von den Sacramenten 505

Seite

§. 69. Fortsetzung. Verwerfung eines bestimmten Lehramtes. Predigt. Gemeinsamer Gottesdienst 507
§. 70. Besondere Sitten und Gebräuche 512
§. 71. Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Quäker . . 515

Drittes Capitel.

Die Herrnhuter oder die Brüdergemeinde, und die Methodisten.

§. 72. Geschichtliche Bemerkungen. Die mährischen Brüder . . . 533
§. 73. Fortsetzung. Spener und die Pietisten 538
§. 74. Vereinigung mährischer und pietistischer Eigenthümlichkeiten . 544

Die Methodisten.

§. 75. Religiöser Zustand in England. Tiefe Versunkenheit des Lebens. Die Methodisten wollen helfen. Vergleichung der katholischen Belebungsversuche, in solchen Zeiten, mit protestantischen 548
§. 76. Eigenthümlichkeiten der Methodisten. Unterscheidende Merkmale derselben von den Herrnhutern. Trennung in Wesleyaner und Whitefieldianer 553

Viertes Capitel.

Die Lehre Swedenborgs.

§. 77. Geschichtliche Vorbemerkungen 560
§. 78. Praktische Richtung Swedenborgs. Sein Urtheil über die Reformatoren, und seine Nachrichten über ihr Schicksal im jenseitigen Leben 563
§. 79. Swedenborgs Trinitätslehre. Warum er die kirchliche anfeindet 567
§. 80. Swedenborg bestreitet den Sündenfall in Adam. Widersprüche in diesem Lehrstücke 572
§. 81. Incarnation der Gottheit. Zwecke derselben. Verhältniß von Freiheit und Gnade 574
§. 82. Lehre von den Sacramenten 581
§. 83. Swedenborgs Mittheilungen aus dem jenseitigen Leben . . 584
§. 84. Biblischer Kanon Swedenborgs. Allegorisch-mystische Exegese 586
§. 85. Stellung Swedenborgs in der Weltgeschichte 590
§. 86. Schlußbemerkungen 597

Fünftes Capitel.

Die Socinianer.

§. 87. Verhältniß derselben zu den Reformatoren. Geschichtliches . 599
§. 88. Grundsätze der Socinianer über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und die Functionen jener bei der Interpretation der heiligen Schrift 604
§. 89. Lehre der Socinianer von Gott und der Person Christi . . 608
§. 90. Vom Fall und der Wiederherstellung des Menschen . . . 613
§. 91. Von den Sacramenten 621

Sechstes Capitel.

Die Arminianer oder Remonstranten.

§. 92. Historische Vorbemerkungen 622
§. 93 Ihre Lehre 624
§. 94. Von den Sacramenten 630

Einleitung in die Symbolik.

I.

Begriff, Umfang und Quellen der Symbolik.

Unter Symbolik verſtehen wir die wiſſenſchaftliche Darſtellung der dogmatiſchen Gegenſätze der verſchiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des ſechzehnten Jahrhunderts nebeneinander geſtellten, chriſtlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnißſchriften (ſymboliſchen Büchern). Aus dieſer Begriffsbeſtimmung ergibt ſich

Erſtens, daß die Symbolik zunächſt und unmittelbar weder polemiſche noch apologetiſche Zwecke verfolgt: ſie will nur darſtellen, mit den Differenzen der genannten ſich gegenüberſtehenden chriſtlich-kirchlichen Gemeinſchaften nur allſeitig und gründlich bekannt machen. Allerdings wird ſich auf eine indirecte Weiſe die Darſtellung theils vertheidigend, theils angreifend verhalten; denn ſchon die perſönliche Ueberzeugung des Symbolikers, wenn er anders eine ſolche gewonnen hat, wird ſich unwillkührlich ausſprechen, und ſich bald billigend und beifällig, bald tadelnd und widerſprechend vernehmen laſſen. Dadurch wird jedoch der blos darſtellende, erzählende und entwickelnde Charakter der Symbolik eben ſo wenig verläugnet, als durch den geſchichtlichen Vortrag, in welchem der Hiſtoriker ſeine perſönliche Anſicht über die von ihm vorgeführten Perſonen und erzählten Thatſachen nicht verbirgt. Vorzüglich aber dürften die tieferen wiſſenſchaftlichen Forderungen nicht befriedigt werden können, ohne daß der Vortrag da und dort ein theils polemiſches, theils apologetiſches Ausſehen

gewinnt. Eine nackte, wenn auch von der unbefangenſten und gründlichſten hiſtoriſchen Forſchung begleitete Erzählung des Thatbeſtandes genügt nämlich nicht, vielmehr müſſen die einzelen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenſeitigen Verknüpfung und in ihrem organiſchen Zuſammenhange dargeſtellt werden; hier wird es nöthig ſein, ein Dogma in die Elemente, aus denen es zuſammengewachſen iſt, auseinanderzulegen, und auf die letzten Gründe, durch welche die Urheber deſſelben beſtimmt wurden, zurückzuführen; dort ſtellt ſich das Bedürfniß ein, die mannichfaltigen Veränderungen, die mit ihm vorgegangen ſind, zu bezeichnen, immer aber müſſen die Theile eines Syſtems in ihrer Stellung zum Ganzen angeſchaut und auf die Grundidee, die Alles beherrſcht, bezogen werden. Während dieſer Operationen, ohne welche ein wahres, tiefes und lebendiges Eindringen in das Weſen der Confeſſionen unmöglich iſt, muß ſich das Verhältniß derſelben zu dem Evangelium und den Principien einer chriſtlich erleuchteten Vernunft von ſelbſt herausſtellen, und die Uebereinſtimmung der einen, ſo wie der Widerſpruch der anderen mit allſeitig anerkannten Wahrheiten ergeben. In dieſer Weiſe wird nun freilich die Symbolik die ſprechendſte Vertheidigung und beziehungsweiſe Widerlegung, ohne daß ſie an ſich darauf ausginge, das Eine oder das Andere zu ſein.

Zweitens ſind in der gegebenen Begriffsbeſtimmung auch die äußeren Grenzen und der Umfang unſerer Symbolik ausgeſprochen. Da nämlich nur die aus den Erſchütterungen des ſechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen kirchlichen Gegenſätze Gegenſtand unſerer Unterſuchungen werden ſollen, ſo ſind die durch frühere Ausſcheidungen aus der Kirche oder freiwillige Trennungen von derſelben gebildeten beſonderen religiöſen Vereine, auch wenn ſie bis auf unſere Zeiten herab ihr Daſein friſteten, ausgeſchloſſen. Demnach beſchäftigen wir uns nicht mit der Entwickelung der dogmatiſchen Beſonderheiten der orientaliſchen Kirche. Die religiöſen Gährungen des ſechzehnten Jahrhunderts und die durch dieſelben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen ſind ganz anderer Natur, als der Zwieſpalt, welcher zwiſchen der abendländiſchen und morgenländiſchen Kirche ſtattfindet. Die abendländiſche Frage

betrifft lediglich die chriſtliche Anthropologie; denn es wird ſich herausſtellen, daß Alles, was ſich noch Anderes daran knüpfte, nur nothwendige Folgerungen aus der Antwort ſind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologiſche Frage gegeben wurde. Die morgenländiſche Frage dagegen bewegt ſich auf dem Gebiete der Chriſtologie; es wäre nämlich ganz ſeltſam, wenn nur die orthodoxe griechiſche Kirche Berückſichtigung fände, die mit der katholiſchen in gar keinem die Glaubenslehre betreffenden inneren Gegenſatze begriffen iſt, die Neſtorianer dagegen und die Monophyſiten, welche wahre Gegenſätze gegen die Katholiken, die rechtgläubigen Griechen und die Proteſtanten zumal bilden, ausgeſchloſſen würden. Eine ſo weite Ausdehnung unſerer Darſtellung aber iſt durch die beſonderen Zwecke unſerer Arbeit weder veranlaßt, noch gerechtfertigt. Zudem ſchien es auch deßhalb nicht nothwendig, dieſe Lehrverſchiedenheiten darzuſtellen, da ſelbſt die compendiöſeſte Kirchengeſchichte von allen dieſen Erſcheinungen mehr, als für praktiſche Bedürfniſſe ausreicht, darbietet; denn ein gegenwärtiges Intereſſe führt uns gewiß zur orientaliſchen Kirche und ihren Unterabtheilungen nicht hin, da zwar der alte Gegenſatz dieſer Vereine mit den Katholiken und Proteſtanten fortbeſteht, jedoch vor der Hand ohne wirkliche und lebendige Ineinanderbewegung.

Dagegen müſſen die Lehreigenthümlichkeiten der lutheriſchen und reformirten Kirche in ihrem Gegenſatze zur katholiſchen und unter ſich in ihrer ganzen Schärfe und nach allen Seiten hin vorgelegt werden, ſo wie umgekehrt die Poſitionen der letzteren gegen die Negationen der beiden erſteren. Es möchte zwar ſcheinen, daß die katholiſche Glaubenslehre, wie ſie den Reformatoren gegenüber feſtgehalten und behauptet wurde, hier als bekannt vorausgeſetzt werden könnte, wie umgekehrt Plank in ſeiner vergleichenden Darſtellung die lutheriſche Glaubenslehre als bekannt vorausſetzte; allein gleichwie die Sätze der Proteſtanten nur aus ihrer Entgegenſetzung zur katholiſchen Kirchenlehre entſtanden ſind, ſo können ſie auch nur in dieſer Entgegenſetzung begriffen werden, weßwegen denn auch die katholiſche Theſe der proteſtantiſchen Antitheſe gegenüberſtehen, und in ihrem ganzen Umfang gegenwärtig ſein muß, wenn anders die letztere ſelbſt gehörig gewür-

digt werden ſoll. Umgekehrt erſcheint auch erſt die katholiſche Lehre in ihrem wahren Lichte, wenn die proteſtantiſche dagegen gehalten wird. Außerdem iſt vorliegende Bearbeitung der confeſſionellen Verſchiedenheiten auch für proteſtantiſche Leſer, laut der Vorrede, beſtimmt; daß aber dieſe im Durchſchnitte mit dem katholiſchen Dogma eine mehr als oberflächliche Bekanntſchaft gemacht hätten, konnte nicht vorausgeſetzt werden.

Die verſchiedenen Secten, die ſich aus der proteſtantiſchen Kirche heraus entwickelt haben, als da ſind die Wiedertäufer oder Mennoniten, die Quäker, Methodiſten und Swedenborgianer, durften um ſo weniger unbeachtet bleiben, als ſie nur weitere Expoſitionen des urſprünglichen Proteſtantismus ſind, und ſeine Principien zum Theil nur erſt recht conſequent durchgeführt und auf die Spitze geſtellt haben. Wir faſſen darum dieſe Secten, obwohl ſie nicht alle im ſechzehnten Jahrhundert entſtanden ſind, doch als ſolche auf, die demſelben ihrer inneren Bedeutung nach angehören.

Auch die Socinianer und Arminianer werden unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen. Dieſe erſcheinen nämlich als das andere Extrem des urſprünglichen Proteſtantismus; denn während dieſer aus einem mächtig aufgeregten einſeitigen Gefühle hervorging, verdanken jene einer eben ſo einſeitigen Verſtandesrichtung entweder ſchon ihr Daſein, wie die Socinianer, oder ſie verloren ſich doch in eine ſolche, wie die Arminianer, und verwarfen völlig die dogmatiſchen Grundlagen der Reformation, ſo daß in ihnen nur ein Extrem in das andere umſchlug, während der Katholicismus die Mitte von beiden hält. Ob übrigens die Socinianer zu den proteſtantiſchen Secten zu zählen ſeien, iſt unter den Proteſtanten ſelbſt beſtritten; auch iſt es wirklich keinem Zweifel unterworfen, daß der Socinianismus durchaus nicht als Anhängſel des orthodoxen Proteſtantismus aufgefaßt werden dürfe, wie denn Dies auch ſcharf genug von uns dadurch bezeichnet iſt, daß wir die ſocinianiſche Auffaſſung des Chriſtenthums eine der alt proteſtantiſchen geradezu entgegengeſetzte nannten. Da es indeß den Proteſtanten noch nicht gelungen iſt, die Rationaliſten aus ihrer Gemeinſchaft zu entlaſſen (um mit Hrn. Hahn zu ſprechen),

ſo iſt auch nicht abzuſehen, warum ſie jetzt wenigſtens die Socinianer in dieſelbe nicht einlaſſen könnten. Auch wird ja einem Jeden, der nur die katholiſche Kirche verläßt, der alſo nur aufgehört hat, Katholik zu ſein, er mag ſonſt glauben oder nicht glauben, Was nur immer zu glauben oder nicht zu glauben möglich iſt, ſollte er auch noch tief unter den Socinianern ſtehen, die proteſtantiſche Kirche mit Freuden geöffnet. Es wäre darum nicht löblich, wenn im Namen der Proteſtanten eine Intoleranz ausgeübt, und den Socinianern die Freude von uns verſagt werden wollte, in einer Schrift wenigſtens das Ziel ihrer alten Sehnſucht erreicht zu ſehen. Die Lehrſätze der Rationaliſten konnten dagegen nicht behandelt werden, eben weil ſie noch keine beſondere kirchliche Gemeinſchaft bilden, und nur die Anſichten von tauſend verſchiedenen Individuen, aber nicht von einer Kirche oder Secte vorgelegt werden könnten. Sie haben kein Symbol, und werden darum auch keinen Anſpruch auf eine Stelle in der Symbolik machen; zwar hat Röhr ein ſolches vorgelegt, und Bretſchneider nicht ohne Beifall darüber geurtheilt; daß es aber irgendwo auch nur in Einer Gemeinde angenommen ſei, iſt uns nicht bekannt geworden.

Noch weniger konnten die Saint-Simoniſten berückſichtigt werden, da ſie nicht einmal unter die chriſtlichen Secten zu zählen ſind. Auf daß eine religiöſe Partei dieſes Ehrenplatzes noch für würdig erachtet werde, wird wohl zum Mindeſten erfordert, daß ſie Chriſtum als Denjenigen verehre, durch welchen die Menſchheit die höchſte Stufe religiöſer Entwickelung erreicht habe, ſo daß Alles, was von ihm an abwärts noch in religiöſer Beziehung gedacht und empfunden werde, nur als weitere Entfaltung des durch ihn im Keime wenigſtens Gegebenen aufzufaſſen ſei. Die Karpokratianer ſind daher keineswegs in die Folge der chriſtlichen Secten einzureihen, weil ſie Chriſtum nur dem Orpheus, dem Pythagoras, dem Sokrates und Plato gleichgeſtellt haben; auch die Mahomedaner nicht, weil ſie den arabiſchen Propheten über Chriſtum erheben, obgleich ſie dieſen ſelbſt auch als einen Gottesgeſandten verehren. Ebenſo verhält es ſich nun auch mit den Saint-Simoniſten; das Chriſtenthum enthält ihnen zufolge, wie das Heidenthum, nur eine einſeitige Auffaſſung der religiöſen

welchem er ſo ſehnlich hingearbeitet und geſtrebt, Vereinigung im Glauben ohne Spaltung und Trennung. Der Weg iſt gewieſen und gebahnt, das Ziel gezeigt. Möge das hohe Beiſpiel Möhlers Viele anfeuern, im Geiſte der Liebe und Sanftmuth, von keinem Intereſſe geleitet, als dem der Verherrlichung Gottes in der Kirche Jeſu Chriſti, dem ruhmgekrönten Verfaſſer der Symbolik auf dem betretenen Wege der Wiſſenſchaft und in der Liebe für Gott und ſeine heilige Kirche nachzufolgen!

Inhalt.

Seite

Vorreden . . . . . III—XVI
Biographie XVII
Einleitung 1

Erſtes Buch.

Die dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten.

Erſtes Capitel.

Differenzen in der Lehre von dem Urſtande des Menſchen und dem Urſprunge des Böſen.

§. 1. Urſtand des Menſchen nach katholiſcher Lehre 25
§. 2. Die lutheriſche Lehre vom Urſtande des Menſchen 33
§. 3. Die reformirte Lehre vom Urſtande des Menſchen 38
§. 4. Von der Urſache des Moraliſch-Böſen 43

Zweites Capitel.

Von der Erbſünde und ihren Folgen.

§. 5. Katholiſche Lehre von der Erbſünde 53
§. 6. Lehre der Lutheraner von der Erbſünde 66
§. 7. Betrachtung über das Heidenthum, in Bezug auf die Gegenſätze beider Kirchen 81
§. 8. Lehre der Reformirten von der Erbſünde 88
§. 9. Zwingli's Anſicht von der Erbſünde 97

Drittes Capitel.

Gegenſätze in der Lehre von der Rechtfertigung.

§. 10. Allgemeine Darſtellung der Weiſe, in welcher der Menſch nach den verſchiedenen Confeſſionen gerechtfertigt wird . . 99
§. 11. Von dem Verhältniſſe der Thätigkeit Gottes zu der des Menſchen bei der Wiedergeburt nach dem katholiſchen und lutheriſchen Syſteme 105
§. 12. Lehre der Reformirten vom Verhältniſſe der Gnade zur Freiheit und der menſchlichen Mitwirkung. Prädeſtination . . 117
§. 13. Von dem katholiſchen Begriffe der Rechtfertigung 124
§. 14. Lehre der Proteſtanten von der Rechtfertigung und Heiligung 135

Vom rechtfertigenden Glauben.

§. 15. Katholiſche Betrachtungsweiſe 145
§. 16. Lutheriſche und reformirte Anſicht vom Glauben 153

Würdigung der theoretiſchen und praktiſchen Momente, welche die Proteſtanten für ihre Anſicht vom Glauben anführen.

§. 17. 1) Würdigung der theoretiſchen Momente 164
§. 18. 2) Würdigung der praktiſchen Momente 172
§. 19. Ueberblick der Differenzen in der Lehre vom Glauben . . 186
§. 20. Ueber die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit . . 191

welchem er ſo ſehnlich hingearbeitet und geſtrebt, Vereinigung im Glauben ohne Spaltung und Trennung. Der Weg iſt gewieſen und gebahnt, das Ziel gezeigt. Möge das hohe Beiſpiel Möhlers Viele anfeuern, im Geiſte der Liebe und Sanftmuth, von keinem Intereſſe geleitet, als dem der Verherrlichung Gottes in der Kirche Jeſu Chriſti, dem ruhmgekrönten Verfaſſer der Symbolik auf dem betretenen Wege der Wiſſenſchaft und in der Liebe für Gott und ſeine heilige Kirche nachzufolgen!

Inhalt.

Seite

Vorreden . . . . . III—XVI
Biographie XVII
Einleitung 1

Erstes Buch.

Die dogmatischen Gegensätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten.

Erstes Capitel.

Differenzen in der Lehre von dem Urstande des Menschen und dem Ursprunge des Bösen.

§. 1. Urstand des Menschen nach katholischer Lehre 25
§. 2. Die lutherische Lehre vom Urstande des Menschen 33
§. 3. Die reformirte Lehre vom Urstande des Menschen 38
§. 4. Von der Ursache des Moralisch-Bösen 43

Zweites Capitel.

Von der Erbsünde und ihren Folgen.

§. 5. Katholische Lehre von der Erbsünde 53
§. 6. Lehre der Lutheraner von der Erbsünde 66
§. 7. Betrachtung über das Heidenthum, in Bezug auf die Gegensätze beider Kirchen 81
§. 8. Lehre der Reformirten von der Erbsünde 88
§. 9. Zwingli's Ansicht von der Erbsünde 97

Drittes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung.

§. 10. Allgemeine Darstellung der Weise, in welcher der Mensch nach den verschiedenen Confessionen gerechtfertigt wird . . 99
§. 11. Von dem Verhältnisse der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt nach dem katholischen und lutherischen Systeme 105
§. 12. Lehre der Reformirten vom Verhältnisse der Gnade zur Freiheit und der menschlichen Mitwirkung. Prädestination . . 117
§. 13. Von dem katholischen Begriffe der Rechtfertigung 124
§. 14. Lehre der Protestanten von der Rechtfertigung und Heiligung 135

Vom rechtfertigenden Glauben.

§. 15. Katholische Betrachtungsweise 145
§. 16. Lutherische und reformirte Ansicht vom Glauben 153

Würdigung der theoretischen und praktischen Momente, welche die Protestanten für ihre Ansicht vom Glauben anführen.

§. 17. 1) Würdigung der theoretischen Momente 164
§. 18. 2) Würdigung der praktischen Momente 172
§. 19. Ueberblick der Differenzen in der Lehre vom Glauben . . 186
§. 20. Ueber die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit . . 191

Seite

Von den guten Werken.

§. 21. Lehre der Katholiken von den guten Werken 197
§. 22. Lehre der Protestanten von den guten Werken 203
§. 23. Die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zusammenhange mit der katholischen Rechtfertigungslehre 213
§. 24. Confessioneller Gegensatz in der Auffassung des ganzen Christenthums 220
§. 25. Höchster Punct der Untersuchung. Luther behauptet einen wesentlichen und inneren Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität, und gibt jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth 232
§. 26. Zusammenfassung des Wahren und Irrigen der bisher behandelten protestantischen Glaubenslehren 240
§. 27. Verwandtschaft des Protestantismus mit dem Gnosticismus und einigen pantheistischen mittelalterlichen Systemen. Nähere Bestimmung des Unterschieds zwischen Zwingli's und Luther's Principien 245

Viertes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von den Sacramenten.

§. 28. Lehre der Katholiken von den Sacramenten überhaupt . . 253
§. 29. Lutherische Lehre von den Sacramenten überhaupt. Folgen dieser Lehre 258
§. 30. Fernere Folgen der ursprünglichen lutherischen Vorstellung von dem Wesen des Sacraments 268
§. 31. Zwingli und Calvin über die Sacramente 271
§. 32. Ueber die Taufe und die Buße 275
§. 33. Fortsetzung der Lehre von der Buße 281
§. 34. Lehre der Katholiken vom heiligen Sacrament des Altars und von der Messe 298
§. 35. Lehre der Lutheraner und Reformirten vom Abendmahl . . 320

Fünftes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Kirche.

§. 36. Begriff der Kirche. Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem in ihr. Unfehlbarkeit derselben 328
§. 37. Ausführlichere Darstellung der Betrachtungsweise der Katholiken von der Kirche 334
§. 38. Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin. Die Tradition. Die Kirche als Richterin in Glaubenssachen 354
§. 39. Fortsetzung der Lehre von der Kirche als Auslegerin der heiligen Schrift, und der Lehre von der Tradition 360
§. 40. Formeller Unterschied zwischen der Schrift- und Kirchenlehre 368
§. 41. Tradition im engeren Sinne. Kanon 373
§. 42. Ueber das Verhältniß der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift zur gelehrt-wissenschaftlichen. Patristische Auctorität und freie Forschung 377
§. 43. Die Hierarchie 388

Lutherische Lehre von der Kirche.

§. 44. Die heilige Schrift die alleinige Quelle und Richterin in Glaubenssachen 395

Seite

§. 45. Fortsetzung. Innere Ordination. Jeder Christ ein Priester und Lehrer, und darum unabhängig von jeglicher kirchlichen Gemeinschaft. Begriff der kirchlichen Freiheit 404
§. 46. Fortsetzung. Unsichtbare Kirche 412
§. 47. Fortsetzung. Entstehung der sichtbaren Kirche nach Luther. Letzte Gründe für die Wahrheit eines Glaubenssatzes . . 415
§. 48. Fortsetzung. Kurzer Ausdruck der Differenzen in der Lehre von der Kirche 419
§. 49. Wahres und Falsches in Luthers Lehre von der Kirche . . 424
§. 50. Verneinende Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche 428
§. 51. Lehre der Reformirten von der Kirche 432

Sechstes Capitel.

Die jenseitige Kirche und ihre Verbindung mit der diesseitigen.

§. 52. Lehre der Katholiken 443
§. 53. Lehre der Protestanten 449

Zweites Buch.

Die kleineren protestantischen Secten.

§. 54. Einleitung 455

Erstes Capitel.

Die Wiedertäufer, Taufgesinnten oder Mennoniten.

Erste Periode der Wiedertäufer.

§. 55. Grundidee derselben 459
§. 56. Fortsetzung. Einweihung in die Secte. Bundeszeichen und Bundesbefestigung 465
§. 57. Fortsetzung. Sie bekämpfen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung 468
§. 58. Fortsetzung. Zusammenfluß der verschiedensten Verirrungen in der Secte 470
§. 59. Fortsetzung. Verhältniß der Schrift zum lebendigen Geiste. Kirche 474
§. 60. Haß gegen äußere Veranstaltungen zur Erbauung. Kirchenzucht. Sitten und Gebräuche 477
§. 61. Die Wiedertäufer in der Form der Mennoniten, ihre zweite Periode 479
§. 62. Fortsetzung. Lehreigenthümlichkeiten derselben. Kirchenzucht 482
§. 63. Beschluß. Besondere Streitfragen 486

Zweites Capitel.

Die Quäker.

§. 64. Geschichtliche Vorbemerkungen 488

Ihr System.

§. 65. Das innere Licht 492
§. 66. Fortsetzung. Wirkungen des inneren Lichtes 496
§. 67. Fortsetzung. Von der Rechtfertigung und Heiligung. Vollkommene Gesetzeserfüllung 500
§. 68. Fortsetzung. Lehre von den Sacramenten 505

Seite

§. 69. Fortsetzung. Verwerfung eines bestimmten Lehramtes. Predigt. Gemeinsamer Gottesdienst 507
§. 70. Besondere Sitten und Gebräuche 512
§. 71. Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Quäker . . 515

Drittes Capitel.

Die Herrnhuter oder die Brüdergemeinde, und die Methodisten.

§. 72. Geschichtliche Bemerkungen. Die mährischen Brüder . . . 533
§. 73. Fortsetzung. Spener und die Pietisten 538
§. 74. Vereinigung mährischer und pietistischer Eigenthümlichkeiten . 544

Die Methodisten.

§. 75. Religiöser Zustand in England. Tiefe Versunkenheit des Lebens. Die Methodisten wollen helfen. Vergleichung der katholischen Belebungsversuche, in solchen Zeiten, mit protestantischen 548
§. 76. Eigenthümlichkeiten der Methodisten. Unterscheidende Merkmale derselben von den Herrnhutern. Trennung in Wesleyaner und Whitefieldianer 553

Viertes Capitel.

Die Lehre Swedenborgs.

§. 77. Geschichtliche Vorbemerkungen 560
§. 78. Praktische Richtung Swedenborgs. Sein Urtheil über die Reformatoren, und seine Nachrichten über ihr Schicksal im jenseitigen Leben 563
§. 79. Swedenborgs Trinitätslehre. Warum er die kirchliche anfeindet 567
§. 80. Swedenborg bestreitet den Sündenfall in Adam. Widersprüche in diesem Lehrstücke 572
§. 81. Incarnation der Gottheit. Zwecke derselben. Verhältniß von Freiheit und Gnade 574
§. 82. Lehre von den Sacramenten 581
§. 83. Swedenborgs Mittheilungen aus dem jenseitigen Leben . . 584
§. 84. Biblischer Kanon Swedenborgs. Allegorisch-mystische Exegese 586
§. 85. Stellung Swedenborgs in der Weltgeschichte 590
§. 86. Schlußbemerkungen 597

Fünftes Capitel.

Die Socinianer.

§. 87. Verhältniß derselben zu den Reformatoren. Geschichtliches . 599
§. 88. Grundsätze der Socinianer über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und die Functionen jener bei der Interpretation der heiligen Schrift 604
§. 89. Lehre der Socinianer von Gott und der Person Christi . . 608
§. 90. Vom Fall und der Wiederherstellung des Menschen . . . 613
§. 91. Von den Sacramenten 621

Sechstes Capitel.

Die Arminianer oder Remonstranten.

§. 92. Historische Vorbemerkungen 622
§. 93 Ihre Lehre 624
§. 94. Von den Sacramenten 630

Einleitung in die Symbolik.

I.

Begriff, Umfang und Quellen der Symbolik.

Unter Symbolik verſtehen wir die wiſſenſchaftliche Darſtellung der dogmatiſchen Gegenſätze der verſchiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des ſechzehnten Jahrhunderts nebeneinander geſtifteten, chriſtlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnißſchriften (ſymboliſchen Büchern). Aus dieſer Begriffsbeſtimmung ergibt ſich

Erſtens, daß die Symbolik zunächſt und unmittelbar weder polemiſche noch apologetiſche Zwecke verfolgt: ſie will nur darſtellen, mit den Differenzen der genannten ſich gegenüberſtehenden chriſtlich-kirchlichen Gemeinſchaften nur allſeitig und gründlich bekannt machen. Allerdings wird ſich auf eine indirecte Weiſe die Darſtellung theils vertheidigend, theils angreifend verhalten; denn ſchon die perſönliche Ueberzeugung des Symbolikers, wenn er anders eine ſolche gewonnen hat, wird ſich unwillkührlich ausſprechen, und ſich bald billigend und beifällig, bald tadelnd und widerſprechend vernehmen laſſen. Dadurch wird jedoch der blos darſtellende, erzählende und entwickelnde Charakter der Symbolik eben ſo wenig verläugnet, als durch den geſchichtlichen Vortrag, in welchem der Hiſtoriker ſeine perſönliche Anſicht über die von ihm vorgeführten Perſonen und erzählten Thatſachen nicht verbirgt. Vorzüglich aber dürften die tieferen wiſſenſchaftlichen Forderungen nicht befriedigt werden können, ohne daß der Vortrag da und dort ein theils polemiſches, theils apologetiſches Ausſehen

gewinnt. Eine nackte, wenn auch von der unbefangenſten und gründlichſten hiſtoriſchen Forſchung begleitete Erzählung des Thatbeſtandes genügt nämlich nicht, vielmehr müſſen die einzelen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenſeitigen Verknüpfung und in ihrem organiſchen Zuſammenhange dargeſtellt werden; hier wird es nöthig ſein, ein Dogma in die Elemente, aus denen es zuſammengewachſen iſt, auseinanderzulegen, und auf die letzten Gründe, durch welche die Urheber deſſelben beſtimmt wurden, zurückzuführen; dort ſtellt ſich das Bedürfniß ein, die mannichfaltigen Veränderungen, die mit ihm vorgegangen ſind, zu bezeichnen, immer aber müſſen die Theile eines Syſtems in ihrer Stellung zum Ganzen angeſchaut und auf die Grundidee, die Alles beherrſcht, bezogen werden. Während dieſer Operationen, ohne welche ein wahres, tiefes und lebendiges Eindringen in das Weſen der Confeſſionen unmöglich iſt, muß ſich das Verhältniß derſelben zu dem Evangelium und den Principien einer chriſtlich erleuchteten Vernunft von ſelbſt herausſtellen, und die Uebereinſtimmung der einen, ſo wie der Widerſpruch der anderen mit allſeitig anerkannten Wahrheiten ergeben. In dieſer Weiſe wird nun freilich die Symbolik die ſprechendſte Vertheidigung und beziehungsweiſe Widerlegung, ohne daß ſie an ſich darauf ausginge, das Eine oder das Andere zu ſein.

Zweitens ſind in der gegebenen Begriffsbeſtimmung auch die äußeren Grenzen und der Umfang unſerer Symbolik ausgeſprochen. Da nämlich nur die aus den Erſchütterungen des ſechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen kirchlichen Gegenſätze Gegenſtand unſerer Unterſuchungen werden ſollen, ſo ſind die durch frühere Ausſcheidungen aus der Kirche oder freiwillige Trennungen von derſelben gebildeten beſonderen religiöſen Vereine, auch wenn ſie bis auf unſere Zeiten herab ihr Daſein friſteten, ausgeſchloſſen. Demnach beſchäftigen wir uns nicht mit der Entwickelung der dogmatiſchen Beſonderheiten der orientaliſchen Kirche. Die religiöſen Gährungen des ſechzehnten Jahrhunderts und die durch dieſelben hervorgerufenen kirchlichen Irrungen ſind ganz anderer Natur, als der Zwieſpalt, welcher zwiſchen der abendländiſchen und morgenländiſchen Kirche ſtattfindet. Die abendländiſche Frage

betrifft lediglich die chriſtliche Anthropologie; denn es wird ſich herausſtellen, daß Alles, was ſich noch Anderes daran knüpfte, nur nothwendige Folgerungen aus der Antwort ſind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologiſche Frage gegeben wurde. Die morgenländiſche Frage dagegen bewegt ſich auf dem Gebiete der Chriſtologie; es wäre nämlich ganz ſeltſam, wenn nur die orthodoxe griechiſche Kirche Berückſichtigung fände, die mit der katholiſchen in gar keinem die Glaubenslehre betreffenden inneren Gegenſatze begriffen iſt, die Neſtorianer dagegen und die Monophyſiten, welche wahre Gegenſätze gegen die Katholiken, die rechtgläubigen Griechen und die Proteſtanten zumal bilden, ausgeſchloſſen würden. Eine ſo weite Ausdehnung unſerer Darſtellung aber iſt durch die beſonderen Zwecke unſerer Arbeit weder veranlaßt, noch gerechtfertigt. Zudem ſchien es auch deßhalb nicht nothwendig, dieſe Lehrverſchiedenheiten darzuſtellen, da ſelbſt die compendiöſeſte Kirchengeſchichte von allen dieſen Erſcheinungen mehr, als für praktiſche Bedürfniſſe ausreicht, darbietet; denn ein gegenwärtiges Intereſſe führt uns gewiß zur orientaliſchen Kirche und ihren Untertheilungen nicht hin, da zwar der alte Gegenſatz dieſer Vereine mit den Katholiken und Proteſtanten fortbeſteht, jedoch vor der Hand ohne wirkliche und lebendige Ineinanderbewegung.

Dagegen müſſen die Lehreigenthümlichkeiten der lutheriſchen und reformirten Kirche in ihrem Gegenſatze zur katholiſchen und unter ſich in ihrer ganzen Schärfe und nach allen Seiten hin vorgelegt werden, ſo wie umgekehrt die Poſitionen der letzteren gegen die Negationen der beiden erſteren. Es möchte zwar ſcheinen, daß die katholiſche Glaubenslehre, wie ſie den Reformatoren gegenüber feſtgehalten und behauptet wurde, hier als bekannt vorausgeſetzt werden könnte, wie umgekehrt Plank in ſeiner vergleichenden Darſtellung die lutheriſche Glaubenslehre als bekannt vorausſetzte; allein gleichwie die Sätze der Proteſtanten nur aus ihrer Entgegenſetzung zur katholiſchen Kirchenlehre entſtanden ſind, ſo können ſie auch nur in dieſer Entgegenſetzung begriffen werden, weßwegen denn auch die katholiſche Theſe der proteſtantiſchen Antitheſe gegenüberſtehen, und in ihrem ganzen Umfang gegenwärtig ſein muß, wenn anders die letztere ſelbſt gehörig gewür-

digt werden ſoll. Umgekehrt erſcheint auch erſt die katholiſche Lehre in ihrem wahren Lichte, wenn die proteſtantiſche dagegen gehalten wird. Außerdem iſt vorliegende Bearbeitung der confeſſionellen Verſchiedenheiten auch für proteſtantiſche Leſer, laut der Vorrede, beſtimmt; daß aber dieſe im Durchſchnitte mit dem katholiſchen Dogma eine mehr als oberflächliche Bekanntſchaft gemacht hätten, konnte nicht vorausgeſetzt werden.

Die verſchiedenen Secten, die ſich aus der proteſtantiſchen Kirche heraus entwickelt haben, als da ſind die Wiedertäufer oder Mennoniten, die Quäker, Methodiſten und Swedenborgianer, durften um ſo weniger unbeachtet bleiben, als ſie nur weitere Expoſitionen des urſprünglichen Proteſtantismus ſind, und ſeine Principien zum Theil nur erſt recht conſequent durchgeführt und auf die Spitze geſtellt haben. Wir faſſen darum dieſe Secten, obwohl ſie nicht alle im ſechzehnten Jahrhundert entſtanden ſind, doch als ſolche auf, die demſelben ihrer inneren Bedeutung nach angehören.

Auch die Socinianer und Arminianer werden unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen. Dieſe erſcheinen nämlich als das andere Extrem des urſprünglichen Proteſtantismus; denn während dieſer aus einem mächtig aufgeregten einſeitigen Gefühle hervorging, verdanken jene einer eben ſo einſeitigen Verſtandesrichtung entweder ſchon ihr Daſein, wie die Socinianer, oder ſie verloren ſich doch in eine ſolche, wie die Arminianer, und verwarfen völlig die dogmatiſchen Grundlagen der Reformation, ſo daß in ihnen nur ein Extrem in das andere umſchlug, während der Katholicismus die Mitte von beiden hält. Ob übrigens die Socinianer zu den proteſtantiſchen Secten zu zählen ſeien, iſt unter den Proteſtanten ſelbſt beſtritten; auch iſt es wirklich keinem Zweifel unterworfen, daß der Socinianismus durchaus nicht als Anhängſel des orthodoxen Proteſtantismus aufgefaßt werden dürfe, wie denn Dies auch ſcharf genug von uns dadurch bezeichnet iſt, daß wir die ſocinianiſche Auffaſſung des Chriſtenthums eine der alt proteſtantiſchen geradezu entgegengeſetzte nannten. Da es indeß den Proteſtanten noch nicht gelungen iſt, die Rationaliſten aus ihrer Gemeinſchaft zu entlaſſen (um mit Hrn. Hahn zu ſprechen),

ſo iſt auch nicht abzuſehen, warum ſie jetzt wenigſtens die Socinianer in dieſelbe nicht einlaſſen könnten. Auch wird ja einem Jeden, der nur die katholiſche Kirche verläßt, der alſo nur aufgehört hat, Katholik zu ſein, er mag ſonſt glauben oder nicht glauben, Was nur immer zu glauben oder nicht zu glauben möglich iſt, ſollte er auch noch tief unter den Socinianern ſtehen, die proteſtantiſche Kirche mit Freuden geöffnet. Es wäre darum nicht löblich, wenn im Namen der Proteſtanten eine Intoleranz ausgeübt, und den Socinianern die Freude von uns verſagt werden wollte, in einer Schrift wenigſtens das Ziel ihrer alten Sehnſucht erreicht zu ſehen. Die Lehrſätze der Rationaliſten konnten dagegen nicht behandelt werden, eben weil ſie noch keine beſondere kirchliche Gemeinſchaft bilden, und nur die Anſichten von tauſend verſchiedenen Individuen, aber nicht von einer Kirche oder Secte vorgelegt werden könnten. Sie haben kein Symbol, und werden darum auch keinen Anſpruch auf eine Stelle in der Symbolik machen; zwar hat Röhr ein ſolches vorgelegt, und Bretſchneider nicht ohne Beifall darüber geurtheilt; daß es aber irgendwo auch nur in Einer Gemeinde angenommen ſei, iſt uns nicht bekannt geworden.

Noch weniger konnten die Saint-Simoniſten berückſichtigt werden, da ſie nicht einmal unter die chriſtlichen Secten zu zählen ſind. Auf daß eine religiöſe Partei dieſes Ehrenplatzes noch für würdig erachtet werde, wird wohl zum Mindeſten erfordert, daß ſie Chriſtum als Denjenigen verehre, durch welchen die Menſchheit die höchſte Stufe religiöſer Entwickelung erreicht habe, ſo daß Alles, was von ihm an abwärts noch in religiöſer Beziehung gedacht und empfunden werde, nur als weitere Entfaltung des durch ihn im Keime wenigſtens Gegebenen aufzufaſſen ſei. Die Karpokratianer ſind daher keineswegs in die Folge der chriſtlichen Secten einzureihen, weil ſie Chriſtum nur dem Orpheus, dem Pythagoras, dem Sokrates und Plato gleichgeſtellt haben; auch die Mahomedaner nicht, weil ſie den arabiſchen Propheten über Chriſtum erheben, obgleich ſie dieſen ſelbſt auch als einen Gottesgeſandten verehren. Ebenſo verhält es ſich nun auch mit den Saint-Simoniſten; das Chriſtenthum enthält ihnen zufolge, wie das Heidenthum, nur eine einſeitige Auffaſſung der religiöſen

Idee; es ist nach ihren Grundsätzen ein zwar nothwendiger Durchgangspunct, aber doch nur ein Durchgangspunct, um zu Dem zu gelangen, was sie absolute Religion zu nennen belieben, in welcher eine jede frühere als ein bloßes Moment aufgehoben sei. Indem sie sich also über das Christenthum hinaufstellen, stellen sie sich eben deßhalb aus demselben schlechthin hinaus.

Drittens setzt die gegebene Begriffsbestimmung die Grenzen fest, innerhalb deren sich die Charakterzeichnung der verschiedenen kirchlichen Vereine, die in den Umfang unserer Symbolik aufgenommen sind, bewegen wird. Nur die dogmatischen Gegensätze behandelnd, stellt sie sich nämlich lediglich die Aufgabe, die unterscheidenden Lehrstücke zu entwickeln, und schließt die liturgischen und disciplinären, überhaupt die ausserwesentlichen kirchlichen und bürgerlich-politischen Differenzen aus; obwohl die Eigenthümlichkeiten der zu besprechenden Gemeinschaften auch in dieser Beziehung im Allgemeinen ihre Erklärung in der Symbolik finden müssen. In dieser Rücksicht unterscheidet sich die Symbolik von der vergleichenden Liturgik, kirchlichen Statistik u. s. w. Nur in wenigen Fällen schien eine Ausnahme von diesem Grundsatze zulässig.

Viertens endlich sind die Quellen bezeichnet, aus welchen die Symbolik schöpfen muß. Es leuchtet von selbst ein, daß die öffentlichen Bekenntnisse der fraglichen kirchlichen Gemeinschaften vor Allem beachtet werden müssen, und von daher hat die Wissenschaft selbst ihren Namen erhalten. Inzwischen dürfen andere Quellen nicht vernachläßigt werden, die irgend eine wünschenswerthe Aufklärung und nähere zur Sache gehörige Bestimmungen darbieten. Auch auf die Liturgien, Gebete und Lieder, die öffentlich gebraucht werden und von den Behörden anerkannt sind, kann sich demnach die Symbolik berufen, da sich in denselben der gemeinsame Glaube ausspricht; jedoch ist bei der Berufung auf Lieder große Vorsicht durch den Umstand geboten, daß in denselben das Gefühl und die Phantasie einseitig walten, die eine eigenthümliche Sprache reden, welche mit der dogmatischen Präcision Nichts gemein hat. Daher sind auch aus den lutherischen Kirchenliedern, obwohl sich manches sehr Brauchbare daselbst

findet, und einige proteſtantiſche Lehreigenthümlichkeiten ganz treffend in denſelben ausgeſprochen werden, deßgleichen aus katholiſchen Liedern, Hymnen u. dergl. keine Beweisſtellen beigebracht worden.

Daß auch diejenigen Schriften der Reformatoren, welche den Charakter öffentlicher Bekenntniſſe nicht erhalten haben, für die Symbolik von großer Wichtigkeit ſein müſſen, leuchtet von ſelbſt ein; beſonders muß auf dieſelben immer zurückgegangen werden, wenn die innere Bedeutung und der Werth der proteſtantiſchen Dogmen begriffen werden ſoll. Deßgleichen gewähren auch anerkannt kirchlich geſinnte katholiſche Theologen, und vor Allem die Geſchichte der Synode von Trient manchen erfreulichen, näheren Aufſchluß über einzele Beſtimmungen der katholiſchen Symbole. Jedoch darf nie die individuelle Meinung eines oder auch mehrerer Lehrer einer Confeſſion mit der Lehre dieſer Confeſſion ſelbſt verwechſelt werden, ein Grundſatz, der ſelbſt auf die Reformatoren der Art ausgeübt werden muß, daß Vorſtellungen, die ſich in ihren Schriften wohl finden, aber keine ausdrückliche öffentliche Beſtätigung erhalten haben, nicht als allgemein proteſtantiſch bezeichnet werden dürfen. Indeß findet eine ſehr beachtenswerthe Differenz zwiſchen dem Gebrauch katholiſcher Schriftſteller und der Reformatoren zum Behufe des Beweiſens und Erläuterns in der Symbolik ſtatt. Die Wichtigkeit der Sache macht wohl ein tieferes Eingehen in dieſe Differenz nothwendig. Die Reformatoren ſtehen nämlich in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zur Glaubenslehre ihrer Anhänger, in einem ganz anderen als katholiſche Kirchenlehrer zum katholiſchen Dogma. Luther, Zwingli und Calvin ſind die Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Anſichten, während kein katholiſches Dogma auf irgend einen Theologen, als ſeinen Urheber, zurückgeführt werden kann. Gleichwie ſich nun in Luther mit der ſelbſtſtändigſten Urſprünglichkeit der Kreis von Lehren erzeugt hat, welche das beſondere Leben der proteſtantiſchen Gemeinſchaften begründen; gleichwie Alle, die zu ihm in geiſtiger Beziehung ſich verhalten, wie Kinder zu ihren Eltern, und deßhalb auch ſeinen Namen empfangen, aus ihm ſchöpfen, und aus ſeiner Fülle ſich nähren, ſo muß auch aus ihm das lebendigſte, tiefſte und

ſicherſte Verſtändniß ſeines Dogma gewonnen werden können. Die eigenthümlichen Bewegungen ſeines Geiſtes, aus welchen allmählich ſein Syſtem hervorging, oder welche die Erzeugung deſſelben begleiteten, die höheren Anſchauungen, in welchen er oft, wenn auch nur vorübergehend, eben ſo ſehr alles Einzele zuſammenfaßte, als den lebendigen Grund bezeichnete, aus dem Alles, wie aus einem Kerne hervorwuchs, die rationelle Beweisführung und die Begründung ſeiner Lehre durch die Darlegung ſeiner Gefühle, Alles dies iſt von hoher Bedeutſamkeit für Denjenigen, der den Proteſtantismus als Dogmenſyſtem ächt wiſſenſchaftlich zu ſeinem Verſtändniſſe bringen, und der demſelben zum Grunde liegenden Idee ſich bemächtigen will. Die proteſtantiſchen Glaubensſätze ſind mit der Art ihrer urſprünglichen Erzeugung im Geiſte Luthers und der ganzen Reihe von Anſchauungen, die ſeine Seele erfüllten, ſo lebendig verwachſen, daß keine Trennung möglich iſt: das Dogma iſt mit den Urſachen, die bei ſeiner Hervorbringung zuſammenwirkten, gleich ſubjectiv, und hat keinen andern Halt und Werth als eben ſie. Wir werden allerdings, wie geſagt, das in die ſymboliſchen Schriften nicht Aufgenommene auch der proteſtantiſchen Religionspartei als ſolcher niemals beilegen. Dürfen wir aber dieſen Grundſatz nie verlaſſen, ſo können wir doch eben ſo wenig bei ihm ſtehen bleiben; denn die Religionspartei begnügte ſich in der Regel nur mit den Ergebniſſen des geiſtigen Zeugungsproceſſes, durch welchen ihr Dogma war gewonnen worden, löſte allgemach dieſe Ergebniſſe von ihrem lebendigen und tiefſten Grunde ab, und machte ſie dadurch für die Wiſſenſchaft großentheils unverſtändlich, ſo wie denn beinahe immer die Maſſe mit Abgeriſſenem, und theoretiſch in der Luft Schwebendem ſich zufrieden gibt. Die Wiſſenſchaft muß den Zuſammenhang zwiſchen Grund und Begründetem wieder herſtellen, und um dieſe Aufgabe zu löſen, eben die Schriften Luthers und verhältnißmäßig der übrigen Reformatoren aufs Ernſtlichſte zu Rathe ziehen.

Anders verhält es ſich mit den einzelen katholiſchen Theologen. Da ſie das Dogma, über welches ſie ſich verbreiten, welches ſie erklären, erläutern u. ſ. w., ſchon als ein ihnen Gegebenes vor-

ſanden, ſo iſt ihr Beſonderes und Eigenthümliches auf das Genaueſte von dem Gemeinſamen (dem von der Kirche ausgeſprochenen, von Chriſtus und den Apoſteln überkommenen Dogma) zu unterſcheiden; gleichwie dieſes vor jenem beſtand, ſo kann es auch nach jenem beſtehen und kann eben darum ohne jenes, überhaupt ganz unabhängig von ihm wiſſenſchaftlich dargeſtellt werden. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Individuellen und Gemeinſamen ſetzt eine ſehr ausgebildete und zugleich ganz auf Geſchichte, auf dem Leben, auf Tradition gegründete Gemeinſchaft voraus, und iſt nur in der katholiſchen Kirche möglich; aber, wie ſie in ihr möglich iſt, ſo iſt ſie auch nothwendig, denn Einheit iſt ihrem Weſen nach nicht Einerleiheit. Der freien Bewegung des Individuellen iſt, wie im Leben ſo in der Wiſſenſchaft, ein ſo weiter Raum zu geſtatten, als er nur immer mit dem Beſtande des Gemeinſamen verträglich iſt, d. h. ſo weit es dem Gemeinſamen nicht widerſpricht, und daſſelbe mit Verdrängung und Auflöſung bedroht. Nach dieſen Grundſätzen wurde immer in der katholiſchen Kirche gehandelt, und darnach iſt ſowohl der oft ausgeſprochene Vorwurf zu beurtheilen, daß die Katholiken bei all' ihrer Hervorhebung der Einheit doch auch Verſchiedenheiten und mancherlei Gegenſätze unter ſich hätten, als die proteſtantiſche Sitte, Meinungen Einzeler oder auch Mehrerer der ganzen Kirche beizulegen. So verriethe es z. B. eine höchſt mangelhafte Einſicht in das Weſen des Katholicismus, wenn man Auguſtins und Anſelms Darſtellung der Erbſünde, oder des letzteren Theorie der ſtellvertretenden Genugthuung Chriſti, oder Anton Günthers ſpeculative Erörterung dieſer Dogmen für die Lehre der Kirche ausgeben wollte; es ſind Dies ſehr lobenswerthe und ſcharfſinnige Verſuche, die geoffenbarte Lehre, das allein Alle Verpflichtende, als Vernunftbegriff aufzufaſſen, aber man ſieht leicht, daß es eben darum großer Unverſtand wäre, ſie mit der Kirchenlehre ſelbſt zu verwechſeln. Es kann ſogar eine Zeit lang eine gewiſſe Vorſtellung von einem Dogma, oder überhaupt eine Vorſtellung ziemlich allgemein ſein; ohne daß jedoch dieſe Vorſtellung je integrirender Beſtandtheil des Dogma, oder Dogma ſelbſt werden könnte. Wir haben hier ewig wechſelnde individuelle

Geſtaltungen eines Allgemeinen, welche dieſer oder jener Perſon, oder auch einer beſtimmten Zeit dienen mochten, ſich des Allgemeinen auf dem Wege der Reflexion und Speculation zu bemächtigen, welche auch mehr oder weniger Wahrheit haben mögen, worüber indeß die Kirche ſich nicht ausſpricht, weil ihr die entſcheidenden Anhaltspuncte in der Ueberlieferung abgehen, worüber ſie alſo lediglich der theologiſchen Kritik das Urtheil anheimſtellt.

Aus dem Geſagten ergibt ſich aber auch, daß den Proteſtanten dieſe Auseinanderhaltung überaus ſchwer fallen müſſe. Da ihr ganzes urſprüngliches Syſtem nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles iſt, indem den Reformatoren die Art, in welcher ſie gewiſſe Dogmen auffaßten, und ſich perſönlich in dieſelben hineindachten und hineinlebten, mit dieſen ſelbſt vollkommen zuſammenfiel, ſo vererbte ſich von ihnen aus eine unwiderſtehliche Neigung, allenthalben Beides gern zu identificiren. Es war in Luther die ungemeine Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunct hervortreten wollte, um den ſich Alle ſammeln ſollen, eines Ichs, welches ſich als den univerſellen Menſchen aufſtellte, in dem ſich Jedermann zu ſpiegeln habe, kurz: es war formell die Erhebung an die Stelle Chriſti ſelbſt, der allerdings als Individuum zugleich die erlöſte Menſchheit repräſentirt, ein Vorzug, der lediglich ihm eigen iſt, nach ihm aber nur der Geſammtkirche, und zwar übertragen von ihm. In der neueren Zeit, in der den Proteſtanten nach vielen Richtungen hin gerade das andere Extrem der urſprünglichen Reformation gefällt, werden nicht nur alle denkbaren Individualitäten und Beſonderheiten, die ſich an das Dogma anſchließen können, gerne geduldet, ſondern gar vielfach ſelbſt alle eigenthümlich chriſtlichen Dogmen nur als Doctrinen betrachtet, die man dulden und den Individuen, die für ihre perſönlichen Bedürfniſſe derſelben benöthigt ſeien, laſſen müſſe; ſo daß, wenn Luther ſogar ſein Individuelles zur Würde des Allgemeinen erhob, nun das Allgemeine zum blos Individuellen herabgezogen wird, alſo nie das wahre Verhältniß des Einen zum Andern mehr gewonnen werden kann. In conſequenter Entwickelung betrachtet ſich nämlich in immer weitern Kreiſen ein Jeder als den Repräſentanten der wenigſtens vom Irrthum erlöſten Menſch-

heit, als einen Chriſtus im Kleinen; damit nun aber dieſe Erſcheinung nicht gar zu ſeltſam ſich herausnähme, denn nicht leicht ſtimmt Einer mit dem Andern überein, ſo erfand man die verſöhnende Auskunft, einem Jeden das Seine zu laſſen, d. h. ihm zu geſtatten, ſein eigener Erlöſer zu ſein, und eben ſich ſelbſt zu repräſentiren, als das die erlöſte Menſchheit Repräſentirende aber nur die äuſſerſten Linien zu betrachten, worin alle Einzele zuſammentreffen. Das Gemeinſame der Proteſtanten könnte jetzt nur noch in abſtracten Formeln beſtehen, die auch ſehr vielen Nichtchriſten genehm ſein müſſen; da ein Jeder ſich als Chriſtus benahm, fiel der wahre Chriſt, das eigentlich Anſtößige für die Welt, nothwendig hinweg; da ein Jeder ſich ſelbſt erlöſte, gab es keinen gemeinſamen Erlöſer mehr.

Dazu kömmt nun aber noch Folgendes, wodurch die beſondere Art des Individuellen beſtimmt wird, welches die Proteſtanten ſo ungemein gern mit dem Allgemeinen der katholiſchen Kirche ohne Unterſchied zuſammenfließen laſſen. Der Proteſtantismus entſtand theils aus der Entgegenſetzung gegen unläugbar viel Schlechtes und Fehlerhaftes in der Kirche, und darin beſteht ſein Gutes (das ihm freilich nicht eigenthümlich iſt, indem die von kirchlichen Grundlagen ausgehende Bekämpfung des Böſen vor ihm ſchon war und neben ihm niemals aufgehört hat); theils aus dem Kampfe gegen beſondere wiſſenſchaftliche Darſtellungen des Dogma und Geſtaltungen im kirchlichen Leben, die wir unter dem Ausdrucke einer mittelalterlichen Individualität zuſammenfaſſen können (an deren Verwandelung übrigens gleichfalls ſchon von kirchlichen Geſichtspuncten aus ſeit der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts gearbeitet worden war). Während ſich nun der Kampf leidenſchaftlich entwickelte, geſchah es, denn die Leidenſchaft ſieht Alles verkehrt, daß ſich den Reformatoren die Sache in der Art geſtaltete, als beſtände die bisherige Kirche aus jenem Schlechten und dieſer Individualität, als ſei aus beiden das Weſen der Kirche zuſammengeſetzt. Nachdem ſich dieſe Anſicht gebildet hatte, wurde beides noch mehr übertrieben und ganz auf die Spitze geſtellt; denn es zeigte ſich auch der Vortheil bei dieſem Verfahren, daß in ſolcher Weiſe die katholiſche Kirche am leichteſten zu be-

kämpfen war. Hiernach finden wir ſo häufig bei den Reformatoren, ſeltnere erfreuliche Eingeſtändniſſe in Luthers Schriften ausgenommen, nicht nur nicht die nöthige Unterſcheidung zwiſchen dem Dogma der Kirche und dem Individuellen einzeler Schriftſteller und einer ganzen Zeit, ſondern eine derartige Hervorhebung des letzteren, daß jenes nicht ſelten völlig in den Hintergrund trat. Die Art des Entſtehens eines Dinges bedingt aber in der Regel auch ſeinen Fortbeſtand; würden hiernach die Proteſtanten auf die fragliche Auseinanderhaltung eingehen, bei der Beurtheilung des Katholicismus rein ſich an das Gemeinſame, in den öffentlichen Symbolen Niedergelegte halten, und das übrige der Geſchichte anheimgeben, ſo wäre ihr abgeſondertes Daſeyn, wie urſprünglich unmöglich, ſo auch jetzt weſentlich gefährdet. Die ſo überaus oft erhobene, hier beſprochene Beſchwerde der Katholiken erſcheint demnach ſo ſehr mit ihrem Gegenſatze zum Proteſtantismus an ſich verwachſen, daß ſie nur mit der Verſchwindung dieſes Gegenſatzes überhaupt dermaleinſt wird beſeitigt werden können.

Dürfte hieraus einleuchten, daß von den Schriften der Reformatoren überhaupt in der Symbolik ein Gebrauch zu machen iſt, der von keinem katholiſchen Schriftſteller gemacht werden kann, ſo müſſen wir jetzt noch auf einige beſondere Schwierigkeiten bei dem Gebrauche der Werke Luthers und Melanchthons aufmerkſam machen. Luther iſt in ſeinen Behauptungen ſehr wandelbar, er bringt nur gar zu oft auch das Gegentheil ſeiner eigenen Ausſagen vor, und zeigt ſich den Eindrücken des Augenblicks und vorübergehenden Stimmungen auf die überraſchendſte Weiſe preisgegeben. Auch gefällt er ſich in Uebertreibungen nach jeder Richtung hin, ſtellt gerne auf die Spitze, und liebt ſogenannte Kraftausdrücke, in welchen oft, für ſich allein betrachtet, ſein wahrer Sinn gewiß nicht leicht zu erkennen iſt. Das rathſamſte Verfahren unter dieſen Umſtänden iſt nun wohl, den Grundton, der das Ganze durchdringt, durch ſorgfältiges Studium ſeiner Werke kennen zu lernen; einzele Stellen dürfen jeden Falles nie für ſich allein als entſcheidend betrachtet werden, und die Annahme einer Art von Durchſchnittsgröße ſtellt ſich als ſehr empfehlenswerth von ſelbſt heraus. Mindere Schwierigkeiten bietet Melanchthon dar; zwar verwickelte

er ſich in Widerſprüche von ungleich größerem Belange als Luther, allein eben dadurch erleichtert er uns auch die Mühe des Ausſcheidens des ächt Proteſtantiſchen von dem demſelben Entgegengeſetzten. Sein reformatoriſches Leben zerfällt in der hier zu nehmenden Rückſicht genau in zwei Hälften; in der erſten wurde er als junger, theologiſchen Studien noch fremder, nur claſſiſch gebildeter Mann allmählig von Luthers Perſönlichkeit in religiös-kirchlicher Beziehung ſo beherrſcht, daß er deſſen Denkweiſe unbedingt in ſich aufnahm; in dieſe Periode fällt die erſte Ausgabe ſeiner berühmteſten Schrift, ſeiner loci theologici. Mit reifendem Talente, zunehmender theologiſcher Bildung und reicherer Lebenserfahrung gewahrte er den Abgrund, vor welchen er hingeführt worden war, und zog ſich nach und nach zurück, freilich ohne je mehr eine ausgeprägte Selbſtſtändigkeit zu gewinnen, da er in der Blüthe ſeiner Jahre fremden, geiſtbeſchränkenden Einflüſſen übereilt ſich hingegeben hatte. Er ſchwankte jetzt einerſeits haltungslos zwiſchen Katholicismus und Lutherthum, andererſeits zwiſchen dieſem und den calviniſchen Beſtimmungen. Wir trugen daher kein Bedenken, nur ſein obengenanntes Werk in der bezeichneten Ausgabe zu gebrauchen, und berufen uns Denjenigen gegenüber, die anderer Meinung ſein könnten, auf die unter den Lutheranern über das Corpus Philippicum entſtandenen Streitigkeiten, und das endliche Ergebniß derſelben. In Betreff Zwingli's und Calvins hat es keine Schwierigkeiten; indem jener guten Theils nur eine hiſtoriſche Bedeutung hat, dieſer aber ſich immer gleich bleibt.

II.

Die ſymboliſchen Schriften der Katholiken und Proteſtanten.

a) Der Katholiken.

Bevor wir zur Symbolik ſelbſt übergehen, müſſen wir noch die öffentlichen Bekenntnißſchriften ſowohl der Katholiken als der Proteſtanten kennen lernen. Es kann hier begreiflich nur von jenen Symbolen die Rede ſein, in welchen die Eigenthümlichkeiten

und die Gegenſätze der beiderſeitigen Confeſſionen niedergelegt ſind, keineswegs aber von jenen, in welchen die Proteſtanten in ihrer urſprünglichen Geſtalt gleich den Katholiken ihren Glauben ausgeſprochen finden. Das apoſtoliſche, nicäniſche und athanaſianiſche Symbolum, überhaupt alle dogmatiſchen Sätze, welche die vier erſten ökumeniſchen Synoden in Betreff der Trinität und der Perſon Chriſti ausgeſprochen haben, erkennen die ihrer Kirche treuen Proteſtanten nicht minder als die Katholiken an, und feierlich erklärten ſich die Lutheraner hierüber im Eingange der Augsburgiſchen Confeſſion, ſo wie in den Schmalkaldiſchen Artikeln; auch die Reformirten ſprechen ſich ganz unzweideutig und öffentlich hierüber aus. Dieſe Symbole bilden das Gemeinſame der getrennten Kirchen, die theure Mitgabe, die die überklugen Töchter aus dem mütterlichen Hauſe auf ihre neuen Anſiedelungen übertrugen, und kommen ſomit hier nicht zur Sprache, wo nur von den Zwiſtigkeiten die Rede iſt, welche die Scheidung veranlaßt haben, keineswegs aber von den auch die Getrennten noch vereinigenden Banden. Wir nennen nun zuerſt die Schriften, in welchen die katholiſche Kirche die uralten Hausgeſetze über den entſtandenen Unfrieden ausſprach.

1) Das Concilium von Trient. Bald nach dem Beginne der Streitigkeiten, deren Urheber zwar Luther war, deren Grund aber in der ganzen Zeit verborgen lag, wurde der Wunſch von vielen Seiten gehört, und von Kaiſer Karl V. am päpſtlichen Hofe lebhaft unterſtützt, daß eine allgemeine Kirchenverſammlung die Beſeitigung derſelben übernehmen möchte. Die höchſt ſchwierige Lage der Dinge an ſich und zahlreiche beſondere Hinderniſſe, die ſelten unbefangen gewürdigt wurden, geſtatteten jedoch die Eröffnung der Synode nicht früher als im Jahre 1545 unter Paul III. Nach mehreren langen Unterbrechungen, wovon eine zehn Jahre dauerte, wurde ſie im Jahre 1563 unter Pius IV. nach geſchloſſener 25ten Seſſion beendigt. Die Beſchlüſſe betreffen das Dogma und die Disciplin. Die erſteren ſind theils in der Form von Abhandlungen, decretum oder auch doctrina überſchrieben, vorgetragen, theils in der Form kurzer Sätze, canones genannt; jene beſchreiben, zum Theil ſehr umſtändlich, das

katholiſche Dogma, dieſe ſprechen ſich gedrängt und kernhaft gegen die Verirrungen in der Lehre aus. Die disciplinären Verordnungen, mit der Aufſchrift decretum de reformatione, werden uns nur ſelten beſchäftigen.

2) Die zweite Schrift, die hier genannt werden muß, iſt der tridentiniſche oder römiſche Katechismus, mit dem Titel Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini. Die in Trient verſammelten Väter der Kirche fühlten ſelbſt das Bedürfniß eines ganz tüchtigen und allgemein einzuführenden Katechismus, obſchon es an ſehr brauchbaren Arbeiten dieſer Art damals nicht mehr fehlte; es häuften ſich dieſelben ſogar, während die Synode gefeiert wurde, in großer Menge an. Inzwiſchen genügte keiner vollkommen, und es wurde beſchloſſen, daß die Synode ſelbſt einen ausarbeiten und bekannt machen wolle. In der That prüfte ſie noch einen von einer Commiſſion angefertigten Entwurf, der jedoch leider auch, Mangels praktiſcher Brauchbarkeit und Gemeinverſtändlichkeit, verworfen werden mußte. Da nun aber die Verſammlung ſchon im Begriffe war, ſich aufzulöſen, ſah ſie ſich genöthigt, auf die eigene Herausgabe eines Katechismus zu verzichten, und in den Vorſchlag der päpſtlichen Legaten einzugehen, dem apoſtoliſchen Stuhle die Ausarbeitung deſſelben zu überlaſſen. Der heilige Vater wählte drei ausgezeichnete Theologen für dieſe wichtige Arbeit, den Leonardo Marino nämlich, Erzbiſchof von Lanciano, den Egidio Foscarari, Biſchof von Modena, und den Francisco Fureiro, einen portugieſiſchen Dominicaner. Beigegeben wurden ihnen drei Cardinäle, und der berühmte Philologe Paulus Manutius, welcher der Arbeit in Bezug auf den lateiniſchen Ausdruck und den Vortrag die Vollendung geben ſollte.

Er erſchien im Jahr 1566 unter Pius IV., und die kirchlichen Provinzen beeilten ſich, ihn in Anerkennung ſeiner Vortrefflichkeit, zum Theil ſogar durch zahlreiche Synodalbeſchlüſſe, einzuführen. In der That verdiente er dieſe bereitwillige Aufnahme wegen des ächt evangeliſchen Geiſtes, der ihn durchdringt, wegen der Salbung und Klarheit zugleich, in der er geſchrieben iſt, und der glücklichen Ausſcheidung der Schulmeinungen und Vermeidung ſcholaſtiſcher Formen, welche allgemein gewünſcht wurde. Inzwiſchen ſollte er

blos als Handbuch für praktiſche Seelſorger dienen, und Katechismen für Kinder durch ihn nicht erſetzt werden, obgleich der urſprünglich fortlaufende Vortrag ſpäter in Fragen und Antworten aufgelöſt wurde.

Es frägt ſich nun aber, ob er wirklich ein ſymboliſches Anſehen und ſymboliſchen Charakter habe? Dieſe Frage kann nicht geradezu bejaht werden; denn Erſtens wurde er vom tridentiniſchen Concilium weder ſelbſt herausgegeben, noch beſtätigt, ſondern nur veranlaßt. Zweitens ſollte er vermöge der Beſtimmung, die ihm von der Synode zugedacht war, keinem auf dem Gebiete der Kirche entſtandenen Irrthum nach der Weiſe ſymboliſcher Schriften entgegengeſetzt werden, ſondern nur das bereits aufgeſtellte Symbol zum praktiſchen Gebrauche verarbeiten; er dient daher ganz anderen Bedürfniſſen, und iſt hienach ganz anders eingerichtet, als öffentliche Bekenntnißſchriften. Auch beſchäftigt er ſich ja nicht blos mit jenen Lehrſtücken, welche der katholiſchen Kirche, den proteſtantiſchen Vereinen gegenüber, eigenthümlich ſind, ſondern mit der geſammten Lehre des Evangeliums, und möchte daher eher eine Bekenntnißſchrift der chriſtlichen Kirche im Gegenſatz zu den nicht chriſtlichen Religionen genannt werden, wenn ſich der Sprachgebrauch und die eigenthümlichen Zwecke der Symbole mit einer ſolchen Benennung vertrügen. Gehet mithin dem römiſchen Katechismus nach dem angeführten erſten Grund die formelle allgemein kirchliche Sanction ab, ſo ermangelt er nach dem zweiten aller der inneren Eigenſchaften und der beſonderen Richtung, welche die Symbole zu haben pflegen. Drittens verdient endlich noch bemerkt zu werden, daß einſt die Jeſuiten in einer Streitſache (betreffend das Verhältniß der Gnade zur Freiheit,) vor den höchſten kirchlichen Behörden behaupteten, daß ihm ein ſymboliſches Anſehen nicht zukomme, und auch keine ihrer Anſicht widerſprechende Erklärung abgegeben wurde.

Wird nun auch dem römiſchen Katechismus der Charakter einer Bekenntnißſchrift abgeſprochen, ſo doch keineswegs eine große Auctorität, die ihm ſchon aus dem Umſtande zufließt, daß er auf Geheiß der Synode von Trient verfaßt wurde; ſodann erfreute er ſich, wie geſagt, einer ſehr allgemeinen Billigung der lehrenden

Kirche, und hat beſonders viele, bei verſchiedenen Veranlaſſungen gegebene Empfehlungen der Päpſte aufzuweiſen. Wir werden demnach auch häufig auf ihn verweiſen, und uns ſeiner als eines ſehr wichtigen Zeugen der katholiſchen Lehre bedienen; zumal in den Fällen, wo die Synode von Trient nicht ausführlich genug und erſchöpfend iſt.

Auf eine ähnliche Weiſe verhält es ſich auch Drittens mit der Profeſſio fidei Tridentina.

Viertens. Bald nach den Zeiten der Synode von Trient, ja zum Theil ſchon während ihres Verlaufes erhoben ſich innerhalb der katholiſchen Kirche Lehrſtreitigkeiten, die ſich großentheils über das Verhältniß der Gnade zur Freiheit und verwandte Gegenſtände verbreiteten, und daher auch für unſere Zwecke nicht unwichtig geworden ſind. Der apoſtoliſche Stuhl ſah ſich nämlich genöthigt, mehrere Conſtitutionen zur Beilegung des Zwieſpaltes zu erlaſſen, in welchen in die beſtrittene Materie ſelbſt mußte eingegangen werden. Es gehören hierher beſonders die von Innocenz X. erlaſſene Bulle gegen die fünf Propoſitionen des Janſenius, und die Bulle Unigenitus von Clemens IX. Es iſt nun allerdings auch von dieſen Conſtitutionen zu ſagen, daß ſie keinen ſymboliſchen Charakter haben, indem ſie nur gewiſſe Sätze als irrthümlich bezeichnen, die dem Irrthum entgegenſtehende Lehre aber nicht aufſtellen, ſondern vielmehr als bekannt vorausſetzen. Ein Glaubensſymbol muß aber Lehren darbieten, nicht blos Irrlehren verwerfen. Da die genannten Bullen jedoch die Beſtimmungen von Trient ſtrenge feſthalten und ganz im Geiſte derſelben gefaßt ſind, da ſich dieſelben überdieß auf manche wichtige Frage beziehen, und dieſe im Sinne der genannten Beſtimmungen wenn auch nur negativ löſen, ſo werden wir auf ſie hie und da zurückkommen, und manche katholiſche Glaubenslehre durch ſie erläutern.

Es leuchtet aus dem Geſagten ein, daß die katholiſche Kirche im Grunde nur Eine ſymboliſche Quelle in der fraglichen Beziehung beſitze. Alles, was etwa noch eine ſolche genannt werden möchte, iſt nur eine Ableitung aus ihr, oder eine nähere Beſtimmung, Erläuterung und Anwendung des in ihr ſchon Enthaltenen, wurde zum Theil nur durch ſie erſt angeordnet, oder erhält doch

jedenfalls erſt ſeinen Werth durch Uebereinſtimmung mit ihr, und kann darum an Würde mit der Quelle ſelbſt nicht verglichen werden.

b) Der Lutheraner.

Das erſte ſymboliſche Buch der Lutheraner iſt die Augsburgiſche Confeſſion; ſie verdankt ihr Entſtehen folgenden Umſtänden. Mehrere Reichstage hatten ſich ſchon mit der kirchlichen Spaltung beſchäftigt, die von Wittenberg ausgegangen war; allein Was zu Worms gegen dieſelbe (im Jahre 1521) beſchloſſen wurde, zeigte ſich bereits zu Speier (Juni 1526) unausführbar, und hatte ſich ſchon drei Jahre ſpäter zu einer höchſt bedenklichen Spannung entwickelt, die ſich beſonders auf einer abermals am letztgenannten Orte (im März d. J. 1529) zuſammenberufenen Fürſtenverſammlung zu Tage legte. Jene Reichsſtände, welche hier gegen die Forderung, der Reformation Luthers keine weitere Ausdehnung zu geben, proteſtirt und ihre entſchiedene Abneigung ausgeſprochen hatten, die da und dort noch beſtehenden katholiſchen Eigenthümlichkeiten in ihren Ländern zu dulden, worauf katholiſcher Seits angetragen war, ſchloſſen nun enge Verbindungen unter ſich und XIX. zu Schwabach aufgeſetzte Artikel enthielten die dogmatiſche Grundlage des Vereins, ohne deren Anerkennung Niemand Bundesglied ſollte werden können. In Torgau wurden die genannten Artikel beſtätigt. Aus dieſen Elementen ging nun die Augsburgiſche Confeſſion hervor.

Karl V. ſagte nämlich einen in Augsburg im J. 1530 zu haltenden Reichstag an, welcher nach unbefangener, ernſter Würdigung der gegenſeitigen Lehre Reichs- und Religionsfrieden gewähren ſollte. Dieſe löbliche Abſicht war in keiner anderen Weiſe zu erreichen, als wenn vor allem Anderen die proteſtantiſchen Stände ihre dogmatiſchen Anſichten vorlegten, und Was ſie an den bisher üblichen kirchlichen Gebräuchen und der Kirchenzucht Anſtößiges fanden, entwickelten. Melanchthon erhielt den Auftrag, in einem Aufſatze, ſpäter die Augsburgiſche Confeſſion genannt, die Meinungen der Seinigen kurz darzuſtellen; denn Luther wurde für ein Friedensgeſchäft allgemein als untauglich erachtet.

Obſchon der Verfaſſer des Bekenntniſſes die Schwabacher und Torgauer Artikel vielfach geändert, überhaupt die früheren Be-

hauptungen Luthers ſehr gemildert und wirklich verbeſſert hatte, ſo fehlte deßungeachtet viel, daß die Katholiken daſſelbe hätten billigen können. Es wurde daher eine Widerlegung der vorgeleſenen proteſtantiſchen Confeſſion ausgearbeitet, und gleichfalls in der Fürſtenverſammlung vorgeleſen. Da dieſelbe indeß auch die lutheriſchen Stände nicht überzeugen konnte, verfaßte Melanchthon eine Apologie ſeines Bekenntniſſes, welche, obgleich von ihr kein öffentlicher Gebrauch auf der Reichsverſammlung mehr gemacht werden durfte, ſpäter dennoch als die zweite ſymboliſche Schrift der Lutheraner verehrt wurde.

Die Abſicht des Kaiſers, Friede und Eintracht in Deutſchland zu erneuern, wurde nicht erreicht, obſchon noch beſondere Conferenzen zwiſchen den friedliebendſten und gemäßigtſten Theologen beider Parteien in Augsburg veranſtaltet wurden. Sie verglichen ſich zwar über mehrere Artikel, jedoch nur äuſſerlich und ſcheinbar, durch die Umſtände genöthigt. Alle Hoffnung war inzwiſchen ſchon längſt auf eine allgemeine Synode geſetzt worden, und Papſt Paul III. ſchrieb eine ſolche nach Mantua aus. Auch an die proteſtantiſchen Stände erging die Einladung, dieſelbe zu beſchicken; Schmalkalden wurde nun von ihnen gewählt, um ſich unter Anderem auch deßhalb unter ſich und mit den kaiſerlichen und päpſtlichen Abgeordneten, Held und Vorſtius, zu beſprechen (im J. 1537). Luther hatte ſchon vorher den Auftrag erhalten, Sätze vorzubereiten, welche die proteſtantiſche Geſinnung ausſprechen, die Grundlage einer etwaigen Vereinigung bilden und, Was vielleicht den Katholiken nachgegeben werden könnte, bezeichnen ſollten; zu Schmalkalden erhielten ſie ihre Beſtätigung von den proteſtantiſchen Fürſten und mehrere zu Rathe gezogenen Theologen. Sie wurden zwar für den beabſichtigten Zweck nicht gebraucht, da die Synode durch einen Zuſammenfluß hindernder Zeitumſtände nicht zu Stande kam; die Lutheraner hatten jedoch wieder eine Gelegenheit gehabt, ſich dem Katholicismus gegenüber auszuſprechen, und dem Aufſatze Luthers wurde unter dem Namen der Schmalkaldiſchen Artikel eine Stelle unter den ſymboliſchen Büchern der Proteſtanten vergönnt.

Schon während dieſer Erklärungen gegen die Katholiken wurden die Keime zu einem großen innern Zwieſpalt unter Denjenigen ſelbſt gelegt, welchen Luther ſeinen Namen und ſeine Lehre gegeben hatte; jedoch entfalteten ſich dieſe Keime erſt recht nach ſeinem Tode. Die Gegenſtände des Streites und die in demſelben betheiligten Hauptperſonen werden in der Symbolik ſelbſt bezeichnet werden; hier darf nur die Bemerkung nicht unterbleiben, daß es ſich nach langen Stürmen vorzüglich Andreä, Kanzler von Tübingen, zur höchſten Ehre rechnete, eine Formel ausfindig zu machen, welche ſich in der Weiſe gegen die verſuchten Neuerungen für die ächte Orthodoxie ausſpräche, daß ſie zugleich allenthalben als der einzige richtige Ausdruck des lutheriſchen Glaubens angenommen würde, die Eintracht auf ewige Zeiten befeſtigte, und die rechte Lehre für alle Zukunft gegen Fälſchungen ſicher ſtellte. Nach langen, oft ſehr zweifelhaften und die äußerſte Geduld in Anſpruch nehmenden Bemühungen gelang es ihm endlich, beſonders mit Hülfe des Chemnitz, eines ſehr angeſehenen braunſchweigiſchen Theologen, die beabſichtigte Formel zu Stande zu bringen (im Jahr 1577). Sie heißt gewöhnlich die Concordienformel, oder auch von dem in der Nähe von Magdeburg gelegenen Kloſter Bergen, wo die genannten Theologen mit Zuziehung Sellneckers die letzte Hand an das Werk legten, das bergiſche Buch. Dieſe Bekenntnißſchrift beſteht aus zwei Stücken, aus einem kurzen Abriß der orthodoxen Lehre, Epitome genannt, und einer ſehr weitläufigen Darſtellung derſelben, die gewöhnlich unter dem Namen Solida Declaratio citirt wird. Uebrigens wurde dieſe Schrift keineswegs allenthalben angenommen, ſo ſehr ſie auch im Geiſte der urſprünglichen lutheriſchen Lehre gehalten iſt, und ſonderbar genug, gerade deßwegen.

Zu den genannten ſymboliſchen Schriften kommen endlich noch der größere und kleinere Katechismus Luthers hinzu, von der Epitome die Bibel der Laien genannt. An ſich hatten dieſe beiden Katechismen die Beſtimmung nicht, ſymboliſche Bücher zu ſein, obwohl ſie begreiflich den Inhalt des Symbols der lutheriſchen Kirche in ſich aufnahmen; indeſſen gefiel es dieſer, dieſelben auch unter dieſem Geſichtspuncte zu verehren.

c) Der Reformirten.

Wenn die ſymboliſchen Bücher der lutheriſchen Confeſſion von allen Einzelkirchen, die in die Anſichten der wittenbergiſchen Reformatoren eingingen, angenommen wurden, eine Erſcheinung, die nur in Betreff der Concordienformel nicht ganz durchgreifend iſt, ſo beſitzen hingegen die reformirten Gemeinden keine allenthalben mit gleicher Verehrung anerkannten Bekenntnißſchriften. Der Grund iſt theils in Zwingli's Auffaſſung der Lehre vom heiligen Abendmahle zu ſuchen, welche den tieferen religiöſen Sinn des ſechzehnten Jahrhunderts allzuſehr verletzte, als daß ſie irgendwo einen bleibenden, oder gar einen weit verbreiteten Eingang hätte finden mögen; theils in der die chriſtliche Vernunft zu tief empörenden Prädeſtinationslehre Calvins, welche gleichfalls nicht in alle reformirten Kirchen einzudringen vermochte. Es exiſtirte daher von Anfang an keine durchgreifende Harmonie unter den Reformirten, weßwegen ſich auch keine ſolche in einem gemeinſamen Symbol ausſprach. In England kam noch der beſondere Umſtand hinzu, daß die göttliche Einſetzung des Episcopats gegen den Presbyterianismus der übrigen Anhänger Zwingli's und Calvins feſtgehalten, und hiemit im Zuſammenhange eine mehr der Weiſe der katholiſchen Kirche ſich nähernde Liturgie eingeführt wurde.

So geſchah es alſo, daß beinahe eine jede reformirte Landeskirche ein eigenes Symbol, oder gar mehrere, von einander abweichende Symbole beſitzt. Die vorzüglicheren ſind folgende:

1) Die Confessio Tetrapolitana, welche von den vier Städten Straßburg, Conſtanz, Memmingen und Lindau auf dem Reichstage zu Augsburg im Jahre 1530 beſonders eingereicht, jedoch von der Verſammlung nicht berückſichtigt wurde, weil dieſen Städten wegen ihrer Hinneigung zur Zwingliſchen Anſicht vom Abendmahle die proteſtantiſchen Stände die Aufnahme in ihren Bund hartnäckig verweigerten. Da einige Jahre ſpäter die genannten Städte aus politiſchen Gründen die Augsburgiſche Confeſſion unterzeichneten, ſo bekannte ſich freilich zur Tetrapolitana in kurzer Zeit Niemand mehr.

2) Die drei helvetiſchen Confeſſionen. Die in den Sammlungen der reformirten ſymboliſchen Schriften vorangeſtellte helvetiſche

Confeſſion, alſo die erſte, wurde im Jahre 1536 von Heinrich Bullinger und Leo Judä, Myconius und Simon Grynäus verfaßt, im Jahre 1566 aber umgearbeitet, und im Namen aller helvetiſchen Kirchen, mit Ausnahme der von Baſel und Neuchatel, herausgegeben. Die zweite iſt die eben genannte erſte in ihrer urſprünglichen Form. Die dritte iſt die Mühlhäuſer, von Oswald Myconius im J. 1532 herausgegeben; ſie wird auch die Basler genannt.

3) Die XXXIX Artikel, das Symbolum der anglicaniſchen Kirche. Schon im Jahre 1553 waren unter König Eduard VI. XLII Artikel, wahrſcheinlich von Erzbiſchof Cranmer von Canterbury, und dem Biſchof Ridley von London, als das Glaubensbekenntniß der engliſchen Kirche ausgearbeitet worden; unter Eliſabeth aber wurden ſie im J. 1562 auf XXXIX zurückgebracht und von einer Londoner Synode beſtätigt.

4) Die franzöſiſchen Reformirten ſchrieben ihr Symbol im Jahre 1559 auf einer Pariſer Synode nieder, welche Antoine de Chantieu, reformirter Prediger zu Paris, nach erhaltener Aufforderung hiezu zuſammenberufen hatte.

5) Die Anhänger Calvins in den Niederlanden erhielten im Jahre 1569 eine Bekenntnißſchrift, die von Guy de Bres und Hadrian Saravia unter dem Beiſtande mehrerer anderer Mitarbeiter in franzöſiſcher Sprache verfaßt, bald aber auch in die niederländiſche überſetzt wurde. Da die genannten Männer nicht öffentlich zu dieſer Arbeit aufgefordert waren, gewann ſie erſt allmählig eine ſymboliſche Auctorität, welche zumal nach der im J. 1547 zu Dortrecht gehaltenen Synode, welche die genannte Bekenntnißſchrift mit Ausnahme weniger und unbedeutender Momente beſtätigte, nicht mehr fehlen konnte.

6) Weit berühmter und berüchtigter wurden indeß die dogmatiſchen Beſchlüſſe einer im J. 1618 und 1619 gleichfalls in Dortrecht gehaltenen reformirten Synode. Die ſtarre Prädeſtinationstheorie Calvins konnte nicht lange feſtgehalten werden, ohne ſelbſt in der Mitte der Reformirten Gegner zu finden. Dies lag in der Sache ſelbſt. Allein die Mehrzahl der Reformirten zeigte ſich eben ſo abgeneigt, eine von den dogmatiſchen Grundlagen ihrer

Kirche beſtreiten zu laſſen, als die Lutheraner in Deutſchland. Als daher Arminius, Prediger in Amſterdam und ſeit 1603 Profeſſor in Leiden, mit mehreren Gleichgeſinnten Calvins Vorſtellungen in Zweifel zog, ſein Collega Gomar aber dieſelben ſtreng vertheidigte, entſpann ſich ein höchſt folgenreicher Zwieſpalt, deſſen Beilegung die genannte Synode verſuchte, während ſie ihn im Grunde nur befeſtigte. Die, wenn auch ſehr verfolgten, Arminianer oder Remonſtranten erhielten ſich als eine eigene Secte. Inzwiſchen fanden die Beſchlüſſe von Dortrecht außer Holland auch noch in der Schweiz, bei den Reformirten in Frankreich und anderwärts eine ſehr beifällige Aufnahme; während ſie freilich in England ausdrücklich verworfen und anderwärts nicht gebilligt wurden.

7) Friedrich III., Pfalzgraf bei Rhein, der vom lutheriſchen Bekenntniſſe zum calviniſchen übertrat, und auch ſeinen Unterthanen die ihm beliebten Meinungen aufdrang, ließ einen Katechismus ausarbeiten (im J. 1562), der auch in die Reihe der ſymboliſchen Bücher der Reformirten aufgenommen wurde. Er wird gewöhnlich der Heidelberger oder Pfälziſche Katechismus genannt, und fand ſo großen Beifall, daß ihn viele reformirten Gemeinden als Schulbuch bei ſich einführten.

8) Die proteſtantiſchen Fürſten hatten meiſtens gleich dem Pfalzgrafen Friedrich die Anſicht von ſich, daß ſie für ihre Unterthanen die religiöſen Streitfragen entſcheiden und ihre individuellen Anſichten nothwendig das Eigenthum Aller werden müßten. Nach ſeinem Tode folgte ihm im Jahre 1576 ſein Sohn Ludwig, der die reformirten Prediger wieder vertrieb und mit dem lutheriſchen Symbol auch den lutheriſchen Cultus erneuerte, bis ſein Nachfolger Friedrich IV. im J. 1582 abermals die reformirten Eigenthümlichkeiten zurückführte und den Predigern und Profeſſoren der nun wieder geächteten Confeſſion ein ähnliches Schickſal bereitete, als die calviniſchen unter ſeinem Vorgänger erlitten hatten. Auch die Beſchlüſſe von Dortrecht mußten in der Pfalz geglaubt werden. Aehnlich nun erging es in dem Fürſtenthum Anhalt. Johann Georg, ſeit dem Jahre 1586 Fürſt von Anhalt-Deſſau, glaubte ſein Land von Luthers Anſichten und Inſtitutionen reinigen und

dafür die reformirte Weiſe gebieten zu müſſen. Im Jahre 1597 erſchien eine ſymboliſche Schrift in XXVIII Artikeln, und den Predigern blieb nur die Wahl zwiſchen deren Annahme und der Landesverweiſung übrig. Als jedoch Johann im J. 1644 die Regierung antrat, ſtellte er eben ſo gewaltſam das lutheriſche Bekenntniß wieder her. In Heſſen-Caſſel wurde zwar auch nach dem Uebertritte des Landgrafen Moriz die reformirte Confeſſion aufgezwungen und die lutheriſch-orthodoxen Prediger abgeſetzt, jedoch kein beſonderes ſymboliſches Buch, worüber man ſich ſehr wundern muß, zur gläubigen Annahme vorgelegt. Vielleicht würde es aber doch nicht unterlaſſen worden ſein, wenn nicht bald darauf der Glaube an die dogmatiſchen Beſtimmungen von Dortrecht wäre angeordnet worden.

9) Hingegen vermochte es der Markgraf von Brandenburg, Johann Sigismund, nicht über ſich, das Vergnügen zu entbehren, ein beſonderes Symbol bei ſeinem Uebertritt aus der lutheriſchen in die reformirte Kirche herauszugeben. Es iſt unter dem Namen der Marchiſchen Confeſſion bekannt.

10) Noch iſt endlich zu bemerken, daß die Augsburgiſche (veränderte) Confeſſion nicht nur in den deutſchen reformirten Kirchen ein ſymboliſches Anſehen beſitzt, ſondern überhaupt von den Reformirten hoch geachtet wird. Melanchthon nämlich näherte ſich in ſeinen ſpätern Jahren der calviniſchen Vorſtellung vom Abendmahle, und brachte darum auch in den vom Jahre 1540 an beſorgten Ausgaben der genannten Bekenntnißſchrift einige Veränderungen an, die ſie den Reformirten um ſo mehr empfehlen mußten, als es wenigſtens bei nicht Unterrichteten den Anſchein gewinnen konnte, Calvins Meinung werde durch die älteſte Orthodoxie der lutheriſchen Kirche ſelbſt begünſtigt. Näheres hierüber weiter unten. Ueber die polniſche, ungariſche, thorniſche und andere Confeſſionen iſt es nicht nöthig hier ein Mehreres beizubringen, da wir aus dieſen Nichts Sonderliches lernen können.

Die ſymboliſchen Schriften der kleineren proteſtantiſchen Secten, oder die anderweitigen Bücher, woraus die Glaubenslehre derſelben entnommen werden kann, nennen wir beſſer in den dieſen Secten gewidmeten Capiteln.

Erſtes Buch.

Die dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken, Lutheraner und Reformirten.

Erſtes Capitel.

Differenzen in der Lehre von dem Urſtande des Menſchen und dem Urſprunge des Böſen.

§. 1.

Urſtand des Menſchen nach katholiſcher Lehre.

Je nachdem von katholiſchen oder proteſtantiſchen Geſichtspuncten aus die Geſchichte der Menſchheit oder auch des einzelen Menſchen betrachtet wird, ſtellen ſich theilweiſe ſehr entgegengeſetzte Ergebniſſe von unſerm gemeinſchaftlichen Stammvater an, durch alle Schickſale des ganzen Geſchlechtes hindurch, bis zu ſeinem Eingange in das jenſeitige Leben heraus; und ſelbſt die erſten Momente von dieſem geſtalten ſich uns ſehr verſchieden, je nachdem wir ſie im Lichte des Katholicismus oder des Proteſtantismus anſchauen.

Zwar waren ſich die Parteien anfangs eines ſo durchgreifenden Gegenſatzes keineswegs bewußt, da kirchliche Revolutionen, ſo wenig als bürgerliche, nach einem zuvor entworfenen, allſeitig abgerundeten Syſteme ausgeführt werden; vielmehr die Grundprincipien derſelben erſt im Leben ſelbſt und durch daſſelbe ſich folgerichtig zu entfalten, und die ihnen ungleichartigen Einzelheiten nur allmählig umzubilden pflegen. Beim Beginne der kirchlichen Umwälzung des ſechzehnten Jahrhunderts wurde daher auch die Reflexion nicht ſogleich auf die erſten Anfänge unſeres Geſchlechtes,

auch nicht auf deſſen Ende und Eingang in die Ewigkeit gerichtet, da die genauere dogmatiſche Entwickelung dieſer Lehrſtücke theilweiſe doch nur von ſehr untergeordnetem Intereſſe, und manche Züge in ihr nur angebracht zu ſein ſchienen, um alle Lücken im Syſteme der Begriffe auszufüllen. Der große Zwieſpalt, der uns beſchäftigt, nahm vielmehr von der innerſten und tiefſten Mitte der Menſchengeſchichte ſeinen Ausgang, indem es ſich um die Art und Weiſe handelte, in der ſich der gefallene Menſch mit Chriſtus in Gemeinſchaft ſetzen, und der Früchte der Erlöſung theilhaftig werden könne. Von dieſer Mitte aus wirkte aber nothwendig der Gegenſatz bald auch vor- und rückwärts, und dehnte ſich bis zu den beiden Enden der Menſchengeſchichte aus, welche nun auch im Einklange mit den im Centrum vorgegangenen Veränderungen angeſchaut werden wollten. Je conſequenter ein Syſtem durchgeführt, je harmoniſcher es in ſich ſelbſt ausgeführt iſt, deſto mehr erſchüttert eine an ſeiner Grundidee vorgenommene Modification alle Theile deſſelben. Wer darum den Katholicismus, deſſen Lehren ſämmtlich auf das innigſte mit einander verſchlungen ſind, in ſeiner Mitte angriff, mußte allmählig noch vieles Andere, deſſen Verwandtſchaft mit dem zuerſt Beſtrittenen anfänglich vielleicht kaum geahnt wurde, zugleich bekämpfen.

Wir könnten nun auch von dem eigentlichen Mittelpunct aller Gegenſätze ausgehen und zeigen, wie er Alles ergriffen und in ſeinen Kreis gezogen habe; auch würde ohne allen Zweifel der Anfang unſerer Darſtellung das Intereſſe der Leſer ungleich mehr erregen, wenn ſie ſogleich in die Mitte des Streites geſtellt würden, und von da aus das ganze Gebiet, das er beherrſcht, überſchauten. Allein einfacher und faßlicher dürften doch die Gegenſätze dargeſtellt werden, wenn wir den umgekehrten Weg verfolgen und uns an dem Faden des natürlichen Fortganges der Menſchengeſchichte die Lehrverſchiedenheiten zur Anſchauung bringen. Wir beginnen daher mit dem urſprünglichen Zuſtande des Menſchen, ſprechen hierauf von ſeinem Falle und den Folgen deſſelben, und gehen dann in den eigentlichen Mittelpunct des Widerſpruchs ein, indem wir zur Lehre von der Erhebung vom Falle durch Chriſtus Jeſus ſchreiten; ſofort weiſen wir den Einfluß der entgegengeſetzten

Lehren über die Entſtehung und Beſchaffenheit des inneren Lebens der mit Chriſtus zu Vereinigenden auf die Vereinigung derſelben unter ſich zu einem äußeren gemeinſamen Leben nach, verbreiten uns alſo über den Begriff und das Weſen deſſelben je nach den verſchiedenen confeſſionellen Betrachtungsweiſen, und ſchließen mit dem Uebergange der Einzelen aus dieſer auf Erden beſtehenden Gemeinſchaft in eine jenſeitige, ſo wie mit der fortdauernden Wechſelwirkung zwiſchen beiden.

Das Erſte demnach, was uns beſchäftigt, iſt der Urſtand des Menſchen.

Der gefallene Menſch, als ſolcher, vermag in keiner andern Weiſe zur wahren und reinen Kenntniß ſeiner urſprünglichen Beſchaffenheit zu gelangen, als durch die Belehrungen göttlicher Offenbarung; denn auch Das iſt ein Theil des Schickſals des von Gott entfernten Menſchen, daß er zugleich ſich ſelbſt entfremdet wird, und weder wahrhaft weiß, Was er anfangs geweſen, noch Was er geworden iſt. Vorzüglich muß bei der Beſtimmung des Urſtandes des Menſchen der Blick auf die Erneuerung des Gefallenen in Chriſto Jeſu gerichtet werden; denn da die Wiedergeburt eben in der Wiederbringung des uranfänglichen Zuſtandes beſteht, und die Um- und Neuſchaffung die wiedergewonnene erſte Schöpfung iſt, ſo gewährt uns auch die Einſicht in Das, was uns Chriſtus zurückgegeben hat, den erwünſchten Aufſchluß über Das, was uns gleich von Anfang an gegeben war.

Dieſer Weg wurde auch von jeher und von allen Seiten betreten, wenn die urſprüngliche Beſchaffenheit des Menſchen ausgemittelt werden ſollte.

Was nun zuvörderſt die katholiſche Glaubenslehre betrifft, ſo verbreitet ſich dieſelbe ſowohl über das ganze geiſtige als das leibliche Daſein des paradieſiſchen Menſchen, und in beiderlei Beziehung nicht nur über ſeine Vorzüge, ſondern auch über das ihm mit allen Menſchen Gemeinſame, inſofern nämlich die dogmatiſchen Streitigkeiten des ſechzehnten Jahrhunderts eine beſondere Hervorhebung auch des Letzteren erheiſchten. Demnach wird Adam ſeinem höheren Theile nach beſchrieben als Bild Gottes, d. h. als ein geiſtiges, mit Freiheit begabtes Weſen, fähig, Gott zu erken-

nen und zu lieben und Alles in ihm anzuſchauen [1]). Hatte Adam dieſes göttliche Bild mit dem ganzen Menſchengeſchlechte gemein, ſo beſtand die Auszeichnung, deren er ſich erfreute, darin, daß er nach dem einfachen und ſchlichten Ausdrucke der Synode von Trient heilig und gerecht, mit andern Worten, vollkommen gottgefällig war [2]); oder wie die Schule nicht ganz genügend ſagt: „daß ſich ſeine niedern Seelenthätigkeiten und leiblichen Triebe unter der Leitung ſeiner Vernunft ohne Widerſtreben bewegten, demnach Alles in ihm der Vernunft, dieſe aber Gott gehorchte," und er ſomit in ſeliger Harmonie in ſich ſelbſt und mit Gott lebte. Die mit der gottergebenen Vernunft einträchtige, allen Widerſtreit mit ihr ausſchließende Bewegung der leiblichen Triebe und Kräfte war endlich mit der großen Gabe der Unſterblichkeit auch des irdiſchen Theiles des Menſchen verbunden, ſo wie mit der Freiheit von allem Uebel und von allen Krankheiten, den nun gewöhnlichen Vorſpielen des Todes [3]).

Den ſittlich idealen Zuſtand, in welchem ſich hienach Adam im Paradieſe befand, kennen die Theologen der Vorzeit unter der Bezeichnung „urſprüngliche Gerechtigkeit", über deren Begriff und Weſen einige weitere, zum Theil geſchichtliche Bemerkungen nicht umgangen werden können, um die Oppoſition zum Verſtändniſſe zu bringen, in welche die Proteſtanten zu den Katholiken in dieſem Lehrſtücke treten.

---

1) *Catechism.* ex decret. Concil. Trident. ed. Colon. 1565. p. 33. Quod ad animam pertinet, eam ad imaginem et similitudinem suam formavit (Deus), liberumque ei tribuit arbitrium: omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in ea temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit etc.

2) Das *Concil. Trident.* Sess. V. decret. de peccat. origin. ſagt Nichts, als: justitiam et sanctitatem, in qua constitutus fuerat.

3) *Catechism.* ex decret. Concil. Trid. p. 33. Sic corpore effectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis. Sehr gut ſagt Auguſtinus (de Genes. ad lit. VI. c. 25.): Aliud est, non posse mori, aliud posse non mori etc.

Das allgemeine und wesentliche Interesse, welches das christliche Dogma bei Bestimmung des uranfänglichen Zustandes unsers gemeinschaftlichen Stammvaters zu wahren hat, wird durch die vorgelegte kurze Kirchenlehre vollständig befriedigt; dieses Interesse besteht nämlich darin, einerseits zu verhüten, daß das Böse in der Welt auf eine göttliche Causalität zurückgeführt, und das Dogma von dem heiligen Gott, der zugleich Weltschöpfer ist, entstellt werde; andererseits aber auch der Idee einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle — dieser praktischen Grundlehre des Christenthums — durch die angelegentlichste Einschärfung, daß Gott den Urmenschen aufs Beste ausgestattet habe, dieser also nur durch eine tiefe Selbstschuld gefallen sei, eine feste Grundlage zu geben. Gleichwohl finden sich noch über den einen und den andern Punct nähere und zwar keineswegs überflüßige kirchliche Bestimmungen, deßgleichen waren auch die Theologen bemüht, auf der Grundlage der biblisch und traditionell feststehenden Kirchenlehre nach Maßgabe gewisser Winke, die einzele Stellen der heiligen Schrift und einige Dogmen zu haben scheinen, noch genauer in die Beschaffenheit der ursprünglichen Gerechtigkeit einzudringen, und die Kirche erfreute sich der Liebe und Aufmerksamkeit, mit welcher das heilige Werk betrachtet wurde, und ließ den Geistern innerhalb der bezeichneten, von der Offenbarung selbst abgemessenen Grenzen den freiesten Spielraum.

Wenn nun die Kirche dem Adam in seinem Urstande Heiligkeit und Gerechtigkeit beilegt, so wird damit keineswegs nur gesagt, daß er mit gottwidrigen, seinem natürlichen Zuge und seiner Richtung zu Gott entgegengesetzten Beimischungen nicht verunstaltet gewesen sei, sondern, Was ungleich mehr ist, daß er mit Gott in innerlichster und innigster Gemeinschaft gestanden habe. Nun aber ist es eine durchgreifende, alle auch die höchsten Ordnungen und Kreise geistbegabter Geschöpfe betreffende Lehre, daß ein solches Verhältniß zu Gott, wie das des paradiesischen Adams, durch keinerlei Naturkräfte zu erreichen und festzuhalten sei, daß folglich hiezu eine besondere Herablassung Gottes erfodert werde; mit einem Worte: daß kein endliches Wesen heilig sei, außer durch den heiligen und heiligenden Geist, daß kein endliches Wesen mit

Gott in lebendiger (ſittlicher) Gemeinſchaft ſtehe, als durch die Gemeinſchaft eben dieſes heiligen Geiſtes. Dieſes Verhältniß Adams zu Gott, als Erhöhung über die menſchliche Natur und als Verſetzung in die Theilnahme an der göttlichen, wird darum auch, wie es in dem Begriffe derſelben gelegen iſt, ein übernatürliches, ein zu den Naturgaben hinzugegebenes Geſchenk der göttlichen Gnade genannt. Uebrigens iſt dieſe nähere Erklärung des Dogma von der urſprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit Adams nicht blos Anſicht der Theologen, ſondern integrirendes Moment des Dogma ſelbſt, und daher ſelbſt auch Dogma [1]).

Folgende Bemerkung dürfte nicht unwichtig erſcheinen. So oft von rein philoſophiſchen Standpuncten aus, wir meinen, ſo oft ohne Berückſichtigung oder Kenntniß der geoffenbarten Wahrheit das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zu Gott tiefer ergründet werden wollte, ſah man ſich zur Annahme der Homouſie, der Weſensgleichheit der göttlichen und menſchlichen Natur, genöthigt, zum Pantheismus, und damit zur hochmüthigſten Vergötterung des Menſchen. Wie dagegen das katholiſche Lehrſyſtem von vorneherein dem Pantheismus begegnet, und von dem Geiſte der Demuth erfüllt iſt, gleichwohl aber jenes tiefere wiſſenſchaftliche Bedürfniß befriedigt, welches ſich eine pantheiſtiſche Weltweisheit zu befriedigen vergebens bemühet, iſt aus dem Obigen erſichtlich. Was der Menſch als Geſchöpf durch ſeine ſich ſelbſt überlaſſene Natur nicht zu erreichen vermag, wird ihm als Gnade des Schöpfers gewährt. So überſchwänglich iſt die Güte und Liebe Gottes!

1) Die Päpſte Pius V. und Gregor XIII. haben folgende Sätze verurtheilt: Art. XXI. Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. Art. XXVI. Integritas conditionis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Hienach iſt die in den früheren Ausgaben vorgetragene Anſicht, daß die Lehre von dem donum supernaturale primi hominis zwar allgemein bei den Theologen gefunden werde und im ganzen katholiſchen Syſteme begründet ſei, daß ſich jedoch die Kirche noch nicht formell darüber ausgeſprochen habe, zu berichtigen.

Die eben beſchriebene Segnung, welche das höhere, das heilige und ſelige Band zwiſchen Gott und dem paradieſiſchen Adam knüpfte, wird von vielen Theologen, in der Vorausſetzung, daß ſich zwiſchen der ſinnlichen und geiſtigen Natur des Menſchen allmählig von ſelbſt ein Kampf entwickelt hätte, auch als jene Kraft bezeichnet, durch welche der ſinnliche mit dem überſinnlichen Theil Adams in ungeſtörter Eintracht zuſammengehalten war. Dieſelben Gottesgelehrten nehmen ſodann nothwendig auch an, daß dem Adam die übernatürlichen mit den natürlichen Gaben gleichzeitig, d. h. daß ihm beide im Momente ſeiner Schöpfung gewährt worden ſeien [1]).

Andere Theologen dagegen ziehen, ohne Zweifel zwiſchen Gerechtigkeit und Heiligkeit unterſcheidend, die Annahme vor, daß Adam nur als geſunde, lautere und reine Natur (mit dem harmoniſchen Verhalten aller ſeiner Theile) geſchaffen, die übernatürliche Gabe der heiligen und ſeligen Gemeinſchaft mit Gott aber ihm ſpäter erſt zu Theil geworden ſei, nämlich erſt dann, als er ſich auf ihren Empfang vorbereitet, und ihrer durch freies Beſtreben würdig gemacht hatte. Dieſe letztere Darſtellung zeichnet ſich durch den Vorzug der ſchärferen Unterſcheidung der beiden Ordnungen der Natur und der Gnade aus, woran ſich der empfehlende Umſtand knüpft, daß Das, was die Natur in ſich ſelbſt iſt, und

---

1) *Thom.* Summa P. I. q. 95. art. 1. Manifestum est, quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum manserint. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur. Bellarmin fügt de grat. prim. hom. c. V. hinzu: Ex hoc loco aperte discimus, hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum, quam nunc post amissum justitiae originalis donum omnes experimur. Quandoquidem obedientia carnis ad spiritum non fuit in primo homine naturalis et gratuita. Proinde justitia originalis divinitus homini collata non conservavit solum, sed attulit et fecit rectitudinem partis inferioris.

durch ſich ſelbſt vermag, zugleich recht einleuchtend hervorgehoben iſt. Daß nämlich die geiſtige Natur des Menſchen vermöge ihres Weſens als Ebenbild Gottes, die Anlage und Empfänglichkeit, Gott zu erkennen und zu lieben, in ſich trage, ja daß ſie ihn aus ſich ſelbſt auf eine gewiſſe Weiſe wirklich zu lieben fähig, und daß ihr nach der vollen Vereinigung mit ihm zu verlangen an ſich natürliches Bedürfniß ſei, tritt in dieſer Darſtellung treffend hervor. Hiemit ſind alſo auch die natürlichen und nothwendig vorauszuſetzenden Anknüpfungspuncte für die höheren Gnadenmittheilungen ſehr ſchön entwickelt. Dieſelbe unterſcheidet auch die urſprüngliche Gerechtigkeit von der inneren Heiligkeit und Gottgefälligkeit Adams, und faßt jene als Eigenſchaft der reinen, aus Gottes Hand hervorgegangenen Natur auf, dieſe aber allein als Gabe übernatürlicher Gnade, und ſetzt ſich dadurch in den Stand, die Behauptung folgerecht durchzuführen, daß auch aus der Schöpfung, als ſolcher, heraus niemals von ſelbſt irgend ein Mißverhältniß zu Gott, irgend eine Störung der Freiheit würde hervorgegangen ſein, und jegliches Mißverhältniß und jegliche Störung nur in dem Mißbrauch der Freiheit ihren Urſprung habe. (Vgl. §. 5.) Ferner iſt in dieſer Darſtellung bedeutungsvoll darauf hingewieſen, daß dem Menſchen, ohne allen Gegenſatz des Böſen, ſowohl ſeine eigene Natur und ihre höchſten über ſie ſelbſt hinausreichenden Bedürfniſſe, als auch die Erweiſe der übernatürlichen göttlichen Huld und Gnade zum Bewußtſein kommen können, eine Lehre, die von der höchſten Wichtigkeit iſt. Endlich iſt die mögliche Beſchaffenheit des Menſchen nach dem Fall und der Gang ſeiner Bekehrung und Wiedergeburt vorgebildet.

Uebrigens betrachten beide Auffaſſungsweiſen die Gerechtigkeit und Heiligkeit Adams als accidentelle Eigenſchaften deſſelben. Das Concilium von Trient hat ſich weder für, noch gegen eine dieſer Darſtellungen ausgeſprochen, ſondern ſich ſolcher Ausdrücke bedient, daß beide innerhalb der Kirche beſtehen können. Die erſte, den Urmenſchen betreffende Erklärung war nämlich mit den Worten gegeben: „die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welcher er (Adam) geſchaffen (conditus) war;“ dieſe Faſſung wurde aber inſofern wieder abgeändert, als anſtatt „geſchaffen

war" die Worte „ſich befand" (constitutus) gewählt wurden [1]).

§. 2.

Die lutheriſche Lehre vom Urſtande des Menſchen.

Luther ſtellte keineswegs in Abrede, daß Adam poſitiv heilig und gerecht geweſen ſei; vielmehr kannte er die ſpäteren negativen Vorſtellungen von einer bloſen Unſchuld, von einer Indifferenz zwiſchen Gut und Bös nicht einmal, in welcher ſich der paradieſiſche Menſch befunden haben ſoll, und war ſomit weit von jenen Behauptungen entfernt, welche die Lehre vom Sündenfalle zur Thorheit machen, und das Menſchengeſchlecht einen Ausgang nehmen laſſen, der der nothwendige Eingang in die Verkehrtheit war, um der Durchgang zur ſelbſtbewußten Rückkehr zu werden! [2]) Unglücklicher Weiſe verfiel er aber in andere Verirrungen, die, in ihren Folgen betrachtet, die eben bezeichneten wenigſtens aufwiegen.

Ueber die urſprüngliche Gerechtigkeit brachte Luther an ſich keine neue, ihm eigenthümliche Anſicht in den Ideenumlauf ſeiner Zeit; er wählte nur aus dem reichen Vorrathe von Theorien, welche die fruchtbare Scholaſtik erzeugt hatte, die ihm beſonders zuſagende heraus, behandelte ſie ziemlich ungeſchickt, und verflocht ſie in jener

1) *Pallavic.* hist. Concil. Trident. l. VII. c. 9. p. 275. ed. Antv. 1673. Er ſagt, es ſei dieſe Veränderung auf Antrag des Pacecus geſchehen: Paceco monente, non esse citra controversiam, an Adamus interiorem sanctitatem obtinuerit primo quo creatus fuit momento, unde patet, quam infirma a quibusdam deducatur probatio ad id affirmandum ex verbis concilii, quae nunc exstant. (Sess. V. decret. de peccat. origin.)

2) Eine Prüfung Adams war nothwendig, damit der Menſch ſich ſelbſt entſcheiden und dadurch das Gute, das er bereits beſaß, beſonders aber ſeine Freiheit, zum vollkommenen Selbſtbewußtſein bringen möchte; aber keineswegs war der Fall nothwendig. Allerdings bewirkte nun auch der Fall dieſe Erhebung zum ſelbſtbewußten und freien Beſitz des Wahren und Guten, weil durch Gottes Gnade ſelbſt das Böſe zur Beförderung des Guten dienen muß; aber die einfache Behauptung der Nothwendigkeit des Falles erhebt das Böſe ſelbſt zum Guten.

Geſtalt, welche ſie unter ſeinen Händen annahm, der Weiſe in ſein ganzes Lehrgebäude, daß dieſes ohne dieſelbe gar nicht verſtanden werden kann. Ihre Bedeutung im ganzen lutheriſchen Syſteme wird ſich daher auch erſt weiter unten herausſtellen. Gegen jene Theologen, die Adams Gottgefälligkeit eine übernatürliche nannten, behauptete Luther, ſie ſei eine natürliche; und im Gegenſatz zu den Scholaſtikern, von welchen ſie als ein Accidens aufgefaßt wurde, begriff er ſie als ein Eſſentiale der menſchlichen Natur, als einen die letztere mitconſtituirenden, dieſelbe integrirenden Beſtandtheil (esse de natura, de essentia hominis) [1]). Er wollte ſagen, die reine aus dem Machtworte des Schöpfers hervorgegangene Natur des Menſchen enthielt alle Bedingungen ihrer Gottgefälligkeit lediglich in ſich ſelbſt; durch die den verſchiedenen einzelen Theilen der Natur Adams einwohnende eigenſte Kraft ſtanden dieſelben im ſchönſten Gleichgewichte unter ſich und der ganze Menſch im rechten Verhältniſſe zu Gott. Insbeſondere blühte die religiöſe Anlage des Urmenſchen vermöge der ihr angeſchaffenen Kraftfülle gottgefälligſt auf, ſo daß er ohne jegliche übernatürliche Stütze Gott wahrhaft erkannte, an ihn glaubte, ihn vollkommen liebte und heilig war. Die religiös ſittliche Anlage Adams ſammt ihrer lebendig heraustretenden Entfaltung nannten die Reformatoren das Bild Gottes, ohne zwiſchen Vermögen und deſſen dem Willen Gottes entſprechenden Thätigkeitsäuſſerung eine Unterſcheidung eintreten zu laſſen. Dadurch, daß Adam die genannte Anlage hatte, war er auch wirklich religiös, wirklich gottesfürchtig, in Allem Gott und ſeinem Willen ergeben und vollkommen geeinigt mit ihm [2]). Die katholiſchen Theologen unterſcheiden dagegen

1) *Luther.* in Genes. c. III. Op. ed. Jen. Tom. I. p. 83. Quare statuamus, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis (ſo drückten ſich die Scholaſtiker nicht aus), sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc.

2) *Apol.* de peccat. orig. §. 7. p. 56. Itaque justitia originalis habitura erat aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem, et vim ista efficiendi. Idque testatur scriptura, cum

zwiſchen dem Einen und dem Andern ſehr genau, ſo zwar, daß ſie, um den Unterſchied recht zu fixiren, gewöhnlich nur die religiöſe Anlage „das Bild Gottes" nannten, die gottgefällige Entwickelung derſelben aber „Gottähnlichkeit" [1]). Wir werden ſehen, von welchen entſcheidenden Folgen dieſe dem oberflächlichen Anblicke nach kleinlichen Lehrdifferenzen, die an ſich blos die Schule zu betreffen ſcheinen, begleitet waren, und zum Voraus müſſen

---

inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse. Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet, et in qua reluceret Deus, hoc est, homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia. Sie verſtehen alſo unter Dem, was Gott dem Adam gab, ſowohl wirkliche Actionen des Geiſtes (timorem Dei, fiduciam), als das Vermögen dazu (vim ista efficiendi). Ganz auffallend iſt Gerhards Behauptung, daß nach lutheriſcher Lehre das Ebenbild Gottes im Menſchen nichts Subſtantielles des Letzteren ſei, ſondern nur eine Beſchaffenheit der menſchlichen Subſtanz, eine Qualität der letzteren. (*Joann. Gerhard* loci theolog. Ed. Cotta. 1735. Tom. IV. p. 249 seq. cfr. Ejusdem Confess. Cathol l. II. art. XX. c. II. p. 349.) Merkwürdig hierbei iſt der ihn ſelbſt widerlegende Umſtand, daß er ſagt, das Gewiſſen im Menſchen ſei noch ein Reſt des göttlichen Ebenbildes; da er nun hinzufügt, das Gewiſſen ſei nicht aus einer übernatürlichen Action Gottes auf den Menſchen zu erklären, ſo wird es doch wohl auf jeden Fall ein ſubſtanzielles Vermögen des Letzteren ſein müſſen und folglich auch das Ebenbild. Er aber ſagt: das letztere ſei concreata humanae substantiae integritas, perfectio ac rectitudo et proinde in categoria qualitatis collocanda. Loci theol. l. c. p. 268. Cfr. *Chemnit.* loc. theolog. P. I. p. 217. Ed. Leys. 1615.

1) *Bellarm.* de grat. prim. hom. c. II. l. c. p. 7. . . . Imago, quae est ipsa natura mentis et voluntatis, a solo Deo fieri potuit: similitudo autem, quae in virtute et probitate consistit, a nobis quoque, Deo adjuvante, perficitur. Gott kann uns keine Actionen mehr geben. Weiter unten: Ex his igitur tot patrum testimoniis cogimur admitere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere. Die bekannte Stelle in der Geneſis mag nun wirklich eine ſolche Auslegung zulaſſen, oder nicht; die Diſtinction ſelbſt hat einen von aller bibliſchen Auslegung unabhängigen Werth in ſich ſelbſt.

wir gefaßt ſein, eine höchſt auffallende Lehre von der Erbſünde von Seiten Luthers zu vernehmen. Uebrigens hat die eben berührte Nichtunterſcheidung theilweiſe auch ihren Grund in dem Beſtreben der Reformatoren, recht praktiſch und gemeinverſtändlich zu ſein; ſie vermieden daher ſorgfältigſt alle Diſtinctionen und abſtracte Ausdrücke als eine ſcholaſtiſche Ausgeburt ſo viel, als möglich, verfielen aber auch dadurch häufig in ſeltſame und höchſt ſchädliche Begriffsverwirrungen.

Die zweite Hauptunterſcheidung beider Bekenntniſſe in dem vorliegenden Stücke bildet die Lehre von der Freiheit. Luther behauptete nämlich und wollte dieſe Behauptung als Glaubensſatz feſtgehalten wiſſen, daß der Menſch keine Freiheit beſitze, daß alles (vermeintlich) freie Handeln nur auf einem Scheine beruhe, daß eine unabweisbare göttliche Nothwendigkeit Alles beherrſche, und Alles menſchliche Thun im Grunde nur Gottesthat ſei [1]).

Melanchthon lehrte Daſſelbe; auch er beſchloß Alles in eine unausweichliche Nothwendigkeit und Vorherbeſtimmung, erklärte

---

1) *Luther.* de servo arbitrio adv. Eras. Roterod. Opp. ed. lat. Jen. Tom. III. f. 170. Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod Deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere. fol. 171. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri et fiant, et ita etiam contingenter nobis fiant, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes. fol. 177. Alterum paradoxon: quidquid fit a nobis, non libero arbitrio, sed mera necessitate fieri. Das Buch endlich ſchließt fol. 238. mit den Worten: Ego vero hoc libro non contuli, sed asserui et assero, ac penes nullum volo esse judicium, sed omnibus suadeo, ut praestent obsequium. Die Solid. Declar. II. de libero arbit. p. 639. beſtätigt dieſes Buch und billigt insbeſondere, was de absoluta necessitate contra omnes sinistras suspiciones et corruptelas geſagt worden ſei, und ſchließt: Ea hic repetita esse volumus, et ut diligenter legantur et expetantur omnes hortamur.

die Annahme, daß Gott Alles wirke, für einen nothwendigen Beſtandtheil des chriſtlichen Wiſſens, da dadurch die Weisheit und Klugheit der menſchlichen Vernunft geziemend niedergehalten und verdammt werde, und ſchärft wiederholt ein, daß das Wort „Wahlfreiheit" der heiligen Schrift fremd ſei, und ihr Begriff durch das Urtheil des geiſtlichen Menſchen verworfen werden müſſe; es ſei, fügt er hinzu, durch die Philoſophie, gleich dem grundſchädlichen Worte „Vernunft", der er ſich ebenſo abhold erklärt, in die chriſtliche Kirche eingeführt worden. Durch keinen Gegenſtand glaubt er ſich in ſeinen Hypotypoſen ſo ſehr berechtigt, die Profeſſoren der theologiſchen Lehranſtalten im Mittelalter, die ſogenannten Scholaſtiker nämlich, Sophiſten, Theologaſter, Theologiſten u. dgl. nennen zu dürfen, als durch ihr Verbrechen, die Lehre von der Freiheit ſo ſehr unter den Chriſten befeſtigt zu haben, daß ſie kaum mehr, wie er klagt, zu vertilgen ſei [1]). Durch eine reifere Erfahrung und vielſeitigeres Nachdenken, beſonders aber durch den Kampf mit den Katholiken auf den ungeheuern Abgrund aufmerkſam gemacht, in welchen die Kirche durch eine ſolche Lehre geſtürzt werden müſſe, verließ er ſie ſpäter wieder, und beſtritt ſie ſogar [2]). Von Luther hingegen iſt uns kein Widerruf bekannt

1) *Melancht.* loc. theol. ed. *August.* 1821. Sensim irrepsit Philosophia in Christianismum et receptum est impium de libero arbitrio dogma. -- Usurpata est vox liberi arbitrii, a divinis literis, a sensu et judicio spiritus alienissima . : . additum est e Platonis philosophia *vocabulum rationis aeque perniciosissimum.* p. 10. In quaestionem vocatur, sitne libera voluntas et quatenus libera sit? Respons. Quandoquidem omnia, quae eveniunt, *necessario* juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. p. 12.

2) In den Ausgaben der Loci von 1535 an. Merkwürdig iſt die Erſcheinung, daß er nun auch wieder den Scholaſtikern vorwirft, ſie hätten eine abſolute Nothwendigkeit gelehrt, von ſich und Luthern aber ſchweigt, während er in den früheren Ausgaben dieſelben beſchuldigt, die Freiheit ſo vermeſſen behauptet zu haben. «Et quod asperior paulo sententia de praedestinatione vulgo videtur: debemus illi impiae Sophistarum theologiae, quae inculcavit nobis contingentiam et libertatem voluntatis nostrae, ut a veritate scripturae molliculae aures abhorreant;» heißt es in der erſten Ausgabe; dagegen

geworden, und die Concordienformel hat Luthers Schrift gegen Erasmus ausdrücklich bestätigt. Diese Lehre ist von der höchsten Wichtigkeit geworden, und ihr Einfluß durchdringt selbst nach Melanchthons Versicherung das ganze Lehrgebäude [1]).

In Ansehung der ursprünglichen Beschaffenheit des Körpers stimmen beide Bekenntnisse mit einander überein, und sprechen auch die lutherischen Symbole nicht ausdrücklich von jener Eigenschaft desselben, vermöge welcher er, wenn Adam nicht sündigte, vom Tode unberührt blieb, so geschieht Dieß deßhalb, weil hierin kein Gegensatz bestand [2]).

§. 3.

Die reformirte Lehre vom Urstande des Menschen.

Wenn sich Calvin über die geistige Beschaffenheit des paradiesischen Menschen verbreitet, so setzt er sich den Katholiken darin entgegen, daß er sich dieselbe mit Luther ohne übernatürliche Kräfte denkt; den Lutheranern aber, daß er ausdrücklich der Willensfreiheit erwähnt, mit der der Urmensch begabt gewesen sei [3]). Im Uebrigen findet sich in diesem Artikel keine Unterscheidungs-

---

in den Ausgaben vom Jahre 1535 bis 1543: *Valla et plerique alii* non recte detrahunt voluntati hominis libertatem. Wer sind denn diese plerique? Einer großen Zahl von dergleichen Ungebührlichkeiten begegnen wir in den Schriften der Reformatoren. In den Ausgaben vom Jahre 1543 an wird diese Lehre auf die Stoiker zurückgeführt. Haec imaginatio orta ex Stoicis disputationibus etc.

1) *Melancht.* l. c. p. 13. In omnes disputationis nostrae partes incidet

2) Cf. *Gerhardi* loc. theolog. Tom. IV. p. 268. (loc. IX. c. IV. §. 99.)

3) *Calvin.* Instit. l. I. c. 15. §. 8. fol. 55. ed. Gen. 1559. Animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret; ac quid sequendum vel fugiendum sit praeeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικὸν dixerunt Philosophi. Huic adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad deum ad aeternam felicitatem. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet adipisci posset aeternam vitam

lehre; eine Bemerkung, die auch von den reformirten Symbolen gilt [1]). In Betreff der nachtheiligen Folgen der Sünde unſeres Urvaters für ſein und ſeiner Nachkommen leibliches Daſein lehren die meiſten Bekenntnißſchriften der Reformirten mit Calvin ausdrücklich, daß der Tod eine Frucht der Sünde Adams ſei [2]).

Es fragt ſich aber, wie ſich Calvin berechtigt glauben durfte, dem Adam Freiheit des Willens beizulegen, da er mit Zwingli Luthers Lehre von einer göttlichen Nothwendigkeit alles Geſchehens vollkommen theilte, und dieſelbe ſogar auf die Spitze ſtellte. Allerdings bemerkt er im Bewußtſein dieſer Disharmonie, es werde hier am ungelegenen Orte die Frage von der geheimnißvollen Vorherbeſtimmung Gottes aufgeworfen, da es ſich nicht darum handle, was ſich habe ereignen können, ſondern wie der Menſch urſprünglich beſchaffen geweſen ſei [3]). Ungeachtet dieſer ausdrücklichen Forderung, die zwei Lehren, die von einer göttlichen Nothwendigkeit, von einer unbedingten ewigen Beſtimmung, die Alles feſſelt und gefangen hält, und die von der Freiheit des nicht gefallenen Menſchen zu trennen, iſt doch nicht einzuſehen, wie dieſer Forderung könne Folge geleiſtet werden; da dieſe beiden Lehren in der That unzertrennlich ſind und mit der Annahme der Einen die andere preisgegeben werden muß; es ſei denn, es werde mit dem Worte „Freiheit" ein Begriff verbunden, der im Grunde gar keine Freiheit ſetzt. So verhält

---

1) *Helvet.* I. c. VII. (Corpus libr. symbol. eccles. reform. ed. *August.* 1817.) p. 16. II. p. 95. III. p. 103. Jedoch ſagen ſie nur ohne nähere Beſtimmung, der Menſch ſei nach dem Bilde Gottes geſchaffen worden und erwähnen, mit Ausnahme der erſten, der Freiheit nicht. *Confess. Scot.* Art. II. l. c. p. 145. gibt dem Adam Freiheit, die galliſche und engliſche ſchweigen von derſelben, und die belgiſche verleiht ſie ihm wieder. C. XIV. p. 128. Differenzen, die ſich leicht erklären laſſen.

2) *Helvet.* I. c. VIII. l. c. p. 17. *Belg.* c. XIV. p. 178. Quo (peccato) se morti corporali et spirituali obnoxium reddidit.

3) *Calvin.* l. c. §. 8. Hic enim intempestive quaestio ingeritur de occulta praedestinatione Dei: quia non agitur, quid *accidere* potuerit, nec ne, sed qualis fuerit hominis natura.

es ſich auch in der That; denn, wie wir zu beobachten Gelegenheit haben werden, es ſetzt Calvin, offenbar nach Luthers Vorgange [1]), der Freiheit nicht die innere Nothwendigkeit, ſondern den äußern Zwang entgegen. Ganz aufrichtig und offen hatte ſich dagegen über die Beziehung beider Lehrſtücke zu einander Melanchthon ausgeſprochen, und geglaubt, ſie darum auch ausdrücklich auf das Engſte mit einander verbinden, und gleichzeitig behandeln zu müſſen [2]). Ueberdies werden wir finden, daß Calvin auch eine ewige unabänderliche Vorherbeſtimmung des Falles des erſten Menſchen lehrt; eine Vorſtellung, welche doch gewiß mit dem Satze, Adam ſei frei geweſen, d. h. er habe auch das Sündigen vermeiden können, ganz und gar unverträglich iſt. Daher übrigens wohl die Erſcheinung, daß zwar einige ſymboliſche Schriften der Reformirten dem Adam ausdrücklich mit Calvin Freiheit beilegen, während es Andere vorziehen, derſelben auch in der Lehre vom paradieſiſchen Menſchen nicht zu erwähnen, was offenbar am folgerichtigſten iſt.

Noch glauben wir die Aufmerkſamkeit auf die inneren Gründe hinlenken zu müſſen, die Calvin für die Lehre einer unbedingten, die menſchliche Freiheit vernichtenden Nothwendigkeit vorbrachte,

---

1) *Luther.* de servo arbitr. ad Erasm. Roterod. l. l. fol. 171. Optarim sane aliud melius vocabulum dari in hac disputatione, quam hoc, Necessitas, quod non recte dicitur, neque de divina, neque de humana voluntate; est enim nimis ingratae et incongruae significationis pro hoc loco, quandam velut coactionem, et omnino id quod contrarium est voluntati, ingerens intellectui. Cum tamen non hoc velit causa ista quae agitur; voluntas enim, sive divina sive humana, nulla coactione, sed mera lubentia vel cupiditate quasi vere libera facit, quod facit, sive bonum sive malum. Sed tamen immutabilis et infallibilis est voluntas dei, quae nostram voluntatem mutabilem gubernat, ut canit Boëtius: «stabilisque manens das cuncta moveri;» ein übrigens unpaſſendes Citat, da Manlius Torquatus Boethius Luthers Lehre von der Nothwendigkeit nicht anerkennt.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 13. Sed ineptus videar, qui statim initio operis de asperrimo loco, de praedestinatione disseram. Quanquam quid attinet in compendio, primo an postremo loco id agam, *quod in omnes disputationis nostrae partes incidet.*

theils weil ſich denn doch ergeben wird, daß ſie mit dem heidniſchen Fatum nicht verwechſelt werden dürfe, wenigſtens nicht geradezu und unmittelbar [1]), theils weil die Bekanntſchaft mit der Begründung derſelben für ſpätere Unterſuchungen von Wichtigkeit ſein wird. Wenn Melanchthon neben derben Verſicherungen im Grunde kein anderes praktiſches Moment für ſich anzuführen wußte, als daß das Bewußtſein des berührten Verhältniſſes des Menſchen zu Gott zur Dämpfung des menſchlichen Hochmuthes ſehr heilſam ſei [2]), ſo bemerkte hingegen Calvin: die Kunde, daß Gott nicht blos im Allgemeinen die Weltbegebenheiten lenke, ja auch nicht blos im Einzelen, daß vielmehr gar nichts ſich ereignen könne ohne ausdrückliche Anordnung Gottes (destinante Deo), enthalte ungemein viel Tröſtliches in ſich, da ſich nur in dieſer Weiſe der Menſch in der Hand eines allwiſſenden, allbeſtimmenden, mächtigen und gütigen Vaters ſicher wiſſe [3]). Der

---

1) *Calvin.* Instit. rel. Christ. l. I. c. 16. n. 8. nimmt ſelbſt auf dieſe Parallele Rückſicht und ſagt: Non enim cum Stoicis necessitatem comminiscimur ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie, quae in natura contineatur: sed Deum constituimus arbitrum ac moderatorem omnium, qui pro sua sapientia ab ultima aeternitate decrevit, quod facturus esset, et nunc sua potentia, quod decrevit, exequitur. Eine beſondere Vertheidigung gegen den Vorwurf fataliſtiſcher Lehren Calvins ſchrieb Beza. (Abstersio calumniarum, quibus aspersus est Joann. Calv. a Tillemanno Hesbusio einem lutheriſchen Profeſſor in Heidelberg, p. 208 seq.)

2) *Melancht.* l. c. Multum enim omnino refert ad premendam damnandamque humanae rationis tum sapientiam, tum prudentiam, constanter credere, quod a Deo fiant omnia.

3) *Calvin.* Institut. rel. Christ. l. I. c. 17. §. 3. Doch iſt ihm hierin Luther de servo arbitrio Opp. Tom. III. fol. 171. b. ſchon mit Winken vorgegangen. Ultra dico, non modo quam ista sint vera, de quo infra latius ex Scripturis dicetur, verum etiam quam religiosum, pium et necessarium sit, ea nosse; his enim ignoratis, neque fides, neque ullus dei cultus consistere potest. Nam hoc esset vere deum ignorare, cum qua ignorantia salus stare nequit, ut notum est. Si enim dubitas, aut contemnis nosse, quod deus omnia, non contingenter, sed necessario et immutabiliter praesciat et velit, quomodo

Begriff einer göttlichen Zulaſſung und einer ſolchen Leitung der Dinge, daß am Ende doch Alles, ſelbſt das Böſe in der Welt, Denen, die Gott dienen, zum Beſten gereiche, genügte ihm daher nicht: er glaubte die Auserwählten nicht ſicher, und den Begriff von einer göttlichen Vorſehung nicht beſtimmt genug, wenn nicht auch z. B. die feindlichen Anſchläge auf einen Auserwählten von Gott geradezu gewollt und angeordnet ſeien. Uebrigens nehmen auch hie und da ſelbſt öffentliche Bekenntnißſchriften der Reformirten dieſe Begründung von Calvins Betrachtungsweiſe der providentiellen Leitung der Dinge auf, jedoch mit bedeutender Milderung der Anſichten und einer ſehr lobenswerthen Scheue, Calvins ſchroffes Weſen ganz in ſich auszuprägen [1]). Von dieſem ſelbſt aber, deßgleichen von ſeinem Schüler Theodor Beza [2]), wurden die berührten Anſichten von der göttlichen Vorſehung ſo entſchieden feſtgehalten und ſo folgerichtig entwickelt, daß es ihnen äußerſt ſchwer ward, die Welt zu überzeugen, ja daß ſie ſehr viele ungeachtet aller Beredſamkeit und dialektiſchen Kunſt nie überzeugen konnten, daß ſie nicht in der That auf Gott alles Böſe zurückführten. Wir haben die Verpflichtung, näher in die Sache einzugehen.

---

poteris ejus promissionibus credere, certo fidere, ac niti? Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit praestare, quod promittit; alioquin eum non veracem, nec fidelem aestimabis, quae est incredulitas et summa impietas et negatio Dei altissimi.

1) *Confess. Belgic.* c. XIII. bei *Augusti* Corp. libror. symbol. eccles reform. p. 177 seq.

2) *Theod. Bezae* quaestionum et respons. christian. lib. ed. 4ta. 1573. (ohne Druckort) p. 105. Quaeso, expone, quid providentiam appellas? Resp. Sic appello non illam modo vim inenarrabilem, qua fit, ut Deus omnia ab aeterno prospexerit, omnibusque futuris sapientissime providerit, sed inprimis decretum illud aeternum Dei sapientissimi simul et potentissimi, ex quo quicquid fuit, fuit: quicquid est, est· et quicquid futurum est, erit, prout ipsi ab aeterno decernere libuit.

§. 4.

Von der Urſache des Moraliſch-Böſen.

In allen bedeutenderen dogmatiſchen Handbüchern und polemiſchen Schriften des ſechzehnten und ſiebenzehnten Jahrhunderts, bei Bellarmin, Becanus, Chemnitz, Gerhard u. ſ. w., ja ſelbſt in mehreren ſymboliſchen Schriften begegnet der Leſer einem beſondern, weitläufigen Capitel, dem die Aufſchrift unſeres Paragraphen gegeben iſt. Wie ſich im zweiten und dritten chriſtlichen Jahrhundert kein Schriftſteller über die religiöſen Angelegenheiten ſeiner Zeit verbreiten konnte, ohne in die Frage: „woher das Böſe?“ einzugehen, eben ſo wurde ſie nun auch jetzt wieder auf das angelegentlichſte unterſucht, und es dürfte ſich bald zeigen, daß der Gegenſatz zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus gar nicht gründlich gewürdigt werden könnte, und das innerſte Weſen des letzteren ewig unbegriffen bliebe, wenn die verſchiedenen Antworten, die auf jene Frage gegeben worden ſind, nicht wohl erwogen würden.

Kein Gegenſtand erbitterte in den erſten Zeiten der Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen die Urheber derſelben, als ihre Beſtimmungen über das Verhältniß, in welchem Gott zum moraliſchen Uebel ſtehe. Gerade deßhalb wurde auch von der katholiſchen Kirche der Satz, daß der Menſch mit Freiheit geſchaffen ſei, aufs Neue mit ſo vielem Ernſt und ſo großem Nachdruck hervorgehoben, damit ganz unbedingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Böſen in der Welt auf den Menſchen falle; denn ſchon allein die Verneinung der Freiheit von Seiten Luthers, Melanchthons, Zwingli's und Calvin's mußte die Beſorgniß erwecken, das in Folge davon die katholiſche Lehre von Gott dem Heiligen, dem die Sünde ein Greuel iſt, in Schatten, und dagegen auch der laſterhafteſte Menſch außer aller Verantwortung geſtellt werde. Und in der That behauptete Melanchthon in ſeinem Commentar über den Brief an die Römer, in der Ausgabe vom Jahr 1525, ohne Scheue, Gott wirke Alles, das Gute wie das Böſe, er ſei der Urheber des Davidiſchen Ehebruchs und des Verraths des Judas, wie der Bekehrung Pauli. Sollte ſich auch Jemand die befangenſte und ſeltſamſte

Vorſtellung von den Verirrungen der katholiſchen Kirche gebildet haben, möchte er die Behauptung wagen, daß alle dieſelben zuſammengenommen — dieſe einzige aufwiegen? Und doch entſchuldigt Chemnitz, dem wir die betreffenden Originalſtellen verdanken — denn in den ſpäteren Ausgaben von Melanchthons genanntem Commentar ſind ſie verſchwunden — ſeinen Lehrer Melanchthon. Und wie entſchuldigt er ihn! In einer ſo verwickelten Materie, ſagt er unter Anderem, habe anfänglich nicht Alles plan- und zweckmäßig behandelt werden können, zumal katholiſcher Seits die Lehre von der Freiheit übertrieben worden ſei [1]). Gleich als hätte die Frage: „Woher das Böſe" im ſechzehnten Jahrhundert zuerſt die Aufmerkſamkeit der Chriſten in Anſpruch genommen; gleich als ließe uns die heilige Schrift auch nur im Geringſten zweifelhaft, wie ſie zu beantworten ſei; gleich als wäre ſie nicht ſchon im zweiten und dritten Jahrhundert von der Kirche wirklich gelöſt worden! Jedoch ſprach auch hier Melanchthon Luthern nur nach, wie uns des Letztern Schrift gegen Erasmus lehrt. Auf Melanchthons Behauptung nahm übrigens wohl die Synode von Trient Rückſicht, wenn ſie den Satz mit dem Anathem belegt, daß Gott ebenſo das Böſe wie das Gute wirke, und daß es der Macht des Menſchen nicht überlaſſen ſei, ſich des Böſen zu enthalten [2]).

---

1) *Martin. Chemnit.* loc. theolog. ed. Leyser. 1615. P. I. p. 173. Die Worte Melanchthons ſind: Haec sit certa sententia, a Deo fieri omnia, tam bona, quam mala. Nos dicimus, non solum permittere Deum creaturis, ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere, ut sicut fatentur, proprium Dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fateantur, opera Dei proprie esse, sive quae media vocantur, ut comedere, sive quae mala sunt, ut Davidis adulterium; constat enim Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium Judae proditio, sicut Pauli vocatio.

2) Sess. VI. can. VI. Si quis dixerit, non esse in potestate hominis, vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie, et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judae, quam vocatio Pauli, anathema sit.

In demſelben Verhältniſſe jedoch, als ſich die Begriffe der ſächſiſchen Reformatoren, insbeſondere Melanchthons, rückſichtlich der Freiheit läuterten, verließen ſie auch die Vorſtellung von Gott als Urheber des Böſen, und der letztgenannte vermochte es ſogar über ſich, in der Augsburgiſchen Confeſſion ſeine frühere Lehre ſelbſt zu widerrufen [1]; die ſpätern ſymboliſchen Schriften der Lutheraner ſtimmen mit dieſer Verbeſſerung vollkommen überein [2].

Ganz anders verhält es ſich mit den ſchweizeriſchen Reformatoren, welche hartnäckig ihren Irrthümern ergeben blieben. Die Wichtigkeit des Gegenſtandes erfordert es, ihre Vorſtellungen ausführlicher zu beſchreiben. Zwingli ſagt in ſeiner Schrift von der Vorſehung, die an den Landgrafen Philipp von Heſſen gerichtet iſt (J. 1530), Gott *vermöge*, *bewege* und *treibe* zur Sünde an; auch, er mache zum Sünder, er bringe die Ungerechtigkeit mittels des Geſchöpfes hervor und dergleichen [3]; Calvin bedient ſich unzähligemal des Ausdrucks, auf Antrieb Gottes thue der Menſch, Was ihm nicht erlaubt ſei, durch eine geheim-

1) Art. XIX. p. 81. De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae, non adjuvante Deo, avertit se a Deo, sicut Christus ait (Joann. VIII, 44.): «cum loquitur mendacium, ex ipso loquitur.»

2) *Solid. declar.* I. §. 5. p. 613. Hoc extra controversiam est positum, quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati, sed quod opera et machinationibus satanae, per unum hominem (quod est diaboli) in mundum sit introductum.

3) *Zwingli* de providentia, c. VI. Opp. Tom. I. (ohne Druckort und Jahreszahl) fol. 365. b. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei autoris, motoris, impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen ac scelus est. fol. 366. a. Cum movet (Deus) ad opus aliquod, quod perficienti instrumento fraudi est, sibi tamen non est, ipse enim libere movet, neque instrumento facit injuriam, cum omnia sint magis sua, quam cujusque artificis sua instrumenta, quibus non facit injuriam, si nunc limam in malleum, et contra malleum in limam convertat. Movet ergo latronem ad occidendum innocentem, etiamsi imparatum ad mortem.

nißvolle göttliche Inſpiration wende ſich das Herz des Menſchen zum Böſen; der Menſch falle, weil es Gottes Vorſehung ſo verordne[1]). Wenn ſchon dieſe Grundſätze mit gerechtem Entſetzen erfüllen, ſo trieb Theodor Beza die Sache doch noch weiter; obſchon, Was er noch vorbringen konnte, freilich nur eine Folgerung, und zwar eine nothwendige, aus dem ſchon Beigebrachten iſt. Dieſes Haupt der Reformirten nach Calvins Tode wiederholt nämlich nicht nur, daß Gott zum Böſen anreize, treibe und bewege; er fügt noch hinzu, daß Gott einen Theil der Menſchen als ſeine Werkzeuge zu dem Zwecke erſchaffe, damit er durch ſie Böſes wirke[2]).

Dieſen Vorſtellungen iſt die verſuchte Begründung derſelben ganz angemeſſen. Um zu zeigen, daß Gott, ungeachtet ſeiner zu böſen Handlungen antreibenden Thätigkeit, dennoch nicht ſündige, ſondern nur der Menſch, bemerkt Zwingli: Gott als der Gerechte ſei keinem Geſetze unterworfen, da geſchrieben ſtehe, nicht für die Gerechten ſei das Geſetz gegeben! Mache alſo Gott einen Engel

---

1) *Calvin.* Institut. l. IV. c. 18. §. 2. Homo justo Dei impulsu agit, quod sibi non licet. L. III. c. 23. §. 8. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. Calvin befand ſich mit dieſem Satze in einer wunderlichen Lage; einmal hielt er die Behauptung deſſelben für theoretiſch nothwendig und in praktiſcher Hinſicht für nützlich; gleichwohl war er äußerſt empfindlich, wenn man ſtreng die Folgerungen aus demſelben zog, die in ihm lagen. Ich habe kaum eine in roheren Ausdrücken gefaßte Schrift geleſen, als die Antwort, welche Calvin einem übrigens unbekannten, aber ſehr gebildeten Theologen gab, der in vierzehn Theſen Alles zuſammengefaßt hatte, was die Lehre des Reformators vom Urſprunge des Böſen enthielt, und ſodann jeden Artikel ausführlich beleuchtete. Man findet Schrift und Gegenſchrift in: Calumniae nebulonis cujusdam etc.; Joannis Calvini ad easdem responsio. Genev. 1558. Calvin endet ſeine Gegenbemerkungen mit den Worten: Compescat te Deus, satan. Amen.

2) *Beza* Aphorism. XXII. Sic autem agit (Deus) per illa instrumenta, ut non tantum sinat illa agere, nec tantum moderetur eventum, sed etiam incitet, impellat, moveat, regat, atque adeo, quod omnium est maximum. *et creat, ut per illa agat, quod constituit.*

oder Menſchen zum Uebertreter des Geſetzes (cum transgressorem facit), ſo übertrete nicht er es, ſondern die Geſchöpfe, welche das Geſetz drücke und anklage[1]). Eine erbärmlichere Gedankenreihe läßt ſich nun doch wohl nicht ausfindig machen, mag man den Begriff betrachten, den Zwingli vom Gerechten gibt, da dieſer im Sinne der angedeuteten pauliniſchen Stelle das lebendige Sittengeſetz in ſich ſelbſt iſt, und darum allerdings nicht unter einem ihm blos äuſſerlich entgegentretenden und fordernden Gebote ſteht, indem er es in ſich ſelbſt trägt und ſtets erfüllt; oder mag man das Weſen Gottes ins Auge faſſen, von deſſen Weisheit und Heiligkeit das Sittengeſetz nur ein Ausfluß iſt, und das er ſelbſt in ewig reiner Klarheit lebt; oder mag man endlich das Sittengeſetz ſelbſt für ſich allein würdigen, das Zwingli als ein willkürliches, blos ſtatutariſches Gebot behandelt[2]), ſo ſehr er

1) *Zwingl.* de providentia c. V. Cum igitur Angelum transgressorem facit et hominem etc. c. VI. fol. 365. b. Quantum enim deus facit, non est peccatum, quia non est contra legem; illi enim non est lex posita, utpote justo, nam justis non ponitur lex juxta Pauli sententiam. Unum igitur atque idem facinus, puta adulterium aut homicidium, quantum Dei autoris, motoris ac impulsoris, opus est, crimen non est, quantum autem hominis est, crimen est ac scelus est. Ille enim lege non tenetur, hic autem lege etiam damnatur.

2) *Zwingl.* de provid. c. V. l. l. p. 364. b. Duobus exemplis id fiet luculentius. Habet pater familiae leges quasdam domesticas, quibus liberos a deliciis ac desidia avocet. Lecythum mellis qui tetigerit, vapulato. Calceum qui non recte induxerit, aut inductum passim exuerit ac dimiserit, discalceatus incedito et similes. Jam si mater familiae aut adulti liberi mel non tantum attrectaverint, sed etiam insumserint, non continuo vapulant, non enim tenentur lege. Sed pueri vapulant, si tetigerint, illis enim data est lex. Taurus si totum armentum ineat et impleat, laudi est. Herus tauri, si unam modo praeter uxorem agnoscat, reus fit adulterii. Causa est, quia huic lex est posita, ne adulterium admittat. Illum nulla lex coërcet. Ut breviter, verissime, sicut omnia, Paulus summam hujus fundamenti pronuntiaverit, ubi non est lex, ibi non est praevaricatio. Deo velut patri familiae non est lex posita, idcirco non peccat, *dum hoc ipsum agit in homine*, quod homini peccatum est, sibi vero non est.

es auch nebenbei wieder erhebt. Der Reformator von Zürich hebt die Objectivität des Böſen völlig auf, und von einer heiligen moraliſchen Weltordnung hat der Mann keine Ahnung, ſelbſt dort, wo er ſich in dieſem Sinne auszuſprechen ſcheint. Aus allen dieſen Gründen ſah er nicht ein, daß, wenn Gott zur Uebertretung eines von ihm gegebenen ſittlichen Geſetzes antriebe, Gott ſich ſelbſt widerſpräche, und ſein Weſen nicht blos eine ihm äuſſerliche Norm verletzte, d. h. er ſah nicht ein, daß der Begriff von Gott durch ihn vernichtet werde. Der nachtheilige Einfluß dieſer Lehre auf die Sittlichkeit des Menſchen leuchtet von ſelbſt ein, und wurde auch dem Calvin ſcharf genug vorgehalten [1]).

Noch bemüht ſich Zwingli ſeine unſelige Lehre mit dem Grunde zu rechtfertigen, daß Gott ſtets durch reine Abſichten geleitet werde, daß mithin der Zweck die Mittel heilige, und in etwas ſonderbarem Zuſammenhange fügt er bei, daß der Ehebruch Davids, deſſen Urheber Gott ſei, Gott eben ſo wenig einer böſen Handlung überführe, als wenn ein Stier eine ganze Heerde Kühe befruchte [2]). Hiebei wurde nur überſehen, daß der Menſch keine Kuh ſei, ſo wenig als Gott ein Stier, daß demnach, wenn der Menſch von Gott zum Ehebruch angetrieben werde, Dies nicht ohne Verletzung des moraliſchen Weſens des Menſchen geſchehen

1) Calumniae nebul. Calv. resp. p. 19. Haec sunt, Calvine, quae adversarii tui de doctrina tua perhibent, admonentque homines, ut de doctrina ista ex fructu judicent. Dicunt autem te et tuos discipulos ferre multos fructus Dei tui: esse enim plerosque litigatores, vindictae cupidos, injuriae tenaces et memores, caeterisque vitiis, quae Deus suggerit, praeditos .... Jam vero doctrina Christi, qui credebant, reddebantur meliores, sed tua doctrina, ajunt, homines manifeste fieri deteriores. Praeterea quam dicitis, vos habere sanam doctrinam, respondent, non esse vobis credendum. Si enim Deus vester saepissime aliud cogitat et vult, metuendum esse, ne vos Deum vestrum imitantes, idem faciatis, atque homines decipiatis.

2) L. c. Quod deus facit, libere facit, alienus ab omni affectu noxio, igitur et absque peccato, ut adulterium David, quod ad auctorem Deum pertinet, non magis Deo sit peccatum, quam cum taurus totum armentum inscendit et implet. Welche Vergleichung!

könne, und darum allerdings Gott die Schuld zufalle. Zwingli's Vorſtellung beſtand wohl näher darin, daß Gott zunächſt nur auf die Sinnlichkeit Davids gewirkt habe, welche durch ihre Macht den Willen überwand; da demnach Gott dieſen nicht unmittelbar bewegte, habe er nur das an ſich gleichgültige äuſſere Werk, nicht das Böſe in ihm bewirkt, — das Werk, das in der ehelichen Verbindung wie im Ehebruch daſſelbe ſei. Wie möchte er aber wohl die Verſuchungen des Satans von einer ſolchen Thätigkeit Gottes unterſcheiden?

Um zu der Bemerkung zurückzukehren, die Zwingli zur Reinigung Gottes beſonders geeignet glaubt, daß Gott nämlich gute Zwecke bei ſeiner Hervorlockung böſer Handlungen im Auge habe, ſo iſt ihm dieſe mit Calvin und Beza gemein; jedoch wurde ſie von dieſen mit mehr Schärfe vorgetragen. Wir haben daher noch die Aufgabe, die Meinungen dieſer beiden Reformatoren mitzutheilen. Calvin geſteht, daß die Annahme, Gott beſtimme den Menſchen zum ſittlichen Verderben und treibe ihn zur Sünde an, mit dem uns bekannt gewordenen Willen Gottes nicht übereinſtimme; er ſtützt ſich daher, wie Luther in der Schrift gegen Erasmus, auf einen uns verborgenen Willen der Gottheit, nach welchem ihre Verfahrungsweiſe ſehr billig ſei, obſchon wir dieſe Billigkeit nicht einzuſehen vermöchten [1]). Wenn Dies die gewöhnliche Art iſt, mit der ſich Calvin in ſeinen Inſtitutionen zu retten bemüht; ſo macht er in ſeiner Anweiſung gegen die ſogenannten Libertiner, die offenbar durch ſeine und Zwingli's Schriften veranlaßt, für den Chriſten den Unterſchied zwiſchen Gut und Bös läugneten, und gerade die Erlöſung in die durch Chriſtus vermittelte Erkenntniß ſetzten, daß kein Unterſchied zwiſchen Beiden beſtehe, doch auch auf die große Differenz aufmerkſam, die zwiſchen der That Gottes und der der Gottloſen in einer und derſelben Handlung Statt finde; er ſagt, Gott wirke, um Gerechtigkeit zu üben, der Böſe aber werde von Geiz, Habſucht u. ſ. w.

1) *Calvin.* Institut. l. III. c. 23. §. 9. Nos vero inde negamus, rite excusari (homines), quandoquidem Dei ordinationi, qua se exitio destinatos queruntur, sua constet aequitas, nobis quidem incognita, sed illi certissima.

getrieben [1]). Gott reizt z. B. Irgendwen zum Mord, aber aus keiner andern Abſicht, als eine begangene Unthat zu ſtrafen. Wir überlaſſen es der Beurtheilung eines Jeden, ob die Idee Gottes den Gebrauch ſolcher Mittel rechtfertige und wie überaus ſchädlich und alle menſchliche Moralität vernichtend es wäre, wenn die Menſchen hierin Gott nachahmten; aber einleuchtend iſt es, daß die Unterſuchung bis zum Falle Adams zurückgetrieben werde und die Frage entſtehe, welche Theilnahme Gott an demſelben zukomme Calvin war nicht geſonnen, den Fall Adams aus dem Mißbrauche menſchlicher Freiheit abzuleiten, vielmehr geſteht er, in Uebereinſtimmung mit ſeinen Grundſätzen, Gott habe denſelben angeordnet und durch einen ewigen Rathſchluß herbeigeführt [2]).

---

1) *Calvin.* Instructio advers. libertinos c. 14. (in der Sammlung: Joann. Calvini opuscula omnia in unum volumen collecta. Genev. 1552. p. 528.) Altera exceptio, cujus infelices isti nullam habent rationem, haec est: magnam esse differentiam inter opus Dei, et opus impii, cum eo Deus vice instrumenti utitur. Impius enim sua avaritia aut ambitione, aut invidia, aut crudelitate incitatur ad facinus suum, nec alium finem spectat. Ideo ex radice illa, ex animi affectione et fine, quem spectat, opus qualitatem sumit, et merito malum judicatur. Sed Deus respectum omnino contrarium habet: nempe ut justitiam exerceat ad conservandos bonos etc. Cf. de aeterna praedest. (Opuscula l. c. p. 946.) Turpi quidem et iliberali calumnia nos gravant, qui Deum peccati authorem fieri obtendunt, si omnium, quae aguntur, caussa est ejus voluntas. Nam quod homo injuste perpetrat, vel ambitione etc. Beza unterſcheidet Quaest. et Respons. l. l. p. 113. *in* aliquo agere und *per* aliquem agere und ſagt hienach: adjiciendum est, Deum agere quidem in bonis et per bonos: per malos vere agere, et non in malis. Zwingli bedient ſich des Ausdrucks in aliquo agere, de provid. c. V. p. 364. auch von jener Thätigkeit Gottes, durch welche er Böſes hervorruft.

2) *Calvin.* Institut. l. III. c. 23. §. 4. Nonne ad eam, quae pro damnationis causa obtenditur, corruptionem, Dei ordinatione praedestinati ante fuerant? Cum ergo in sua corruptione pereant, nihil aliud quam poenas luunt ejus calamitatis, in quam *ejus praedestinatione* lapsus est Adam, ac posteros praecipites secum traxit. §. 7. Disertis verbis hoc extare negant (Sophistae sc. papistici),

Weiter entwickelt finden wir dieſe ungeheuren Verirrungen bei Beza. Die Grundzüge ſeiner Dialektik beſtehen in Folgendem: Gott wollte ſich einerſeits erbarmen und andererſeits ſeine Gerechtigkeit offenbaren. Nun aber war Adam ſittlich gut und heilig geſchaffen, da aus Gottes Hand nichts Unreines hervorgehen mag. Wie konnte demnach Gott ſeine Erbarmungen entfalten, deren Gegenſtand nur Sünder ſein können? Wie mochte er ſeine Gerechtigkeit entwickeln, wenn Niemand Unrechtes beging, und dadurch der Strafe anheimfiel? Gott mußte ſich daher zur Entwicklung dieſer Eigenſchaften einen Weg bahnen, welcher ſich ihm in der Anordnung des Falles des erſten Menſchen darbot. Da nun dieſe göttlichen Zwecke ganz gerecht und heilig ſind, ſo geht dieſe Eigenſchaft auch auf die zu ihrer Ausführung gewählten Mittel über[1]). Hier iſt von keiner bloſen Mitwirkung Gottes zur

decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam, quasi vere etc. §. 8. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante. Beza leitet (Quaest. et Respons. p. 117.) die Sünde Adams von einem spontaneo motu voluntatis ab; d. h. von einem Naturdrang, wornach das Ganze darauf hinausläuft, daß Gott die menſchliche Natur in der Weiſe eingerichtet habe, daß das Böſe nicht ausbleiben konnte, deſſen er ſich nun zu ſeinen Zwecken bedient.

1) *Beza* absters. calum. Heshus. adv. Calvin. (mit der χρεωφαγία sive Cyclops in einem Bande. Genev. 1561. p. 231.) Superest, ut ostendamus, ita decretum esse a Deo Adami lapsum, ut tamen tota culpa penes satanam et Adamum resideat. Hoc autem liquido apparebit, si, quemadmodum paullo ante Calvinus nos monuit, diversa atque adeo penitus contraria Dei, satanae, et hominis consilia, ac deinde etiam diversos agendi modos consideramus. Quid enim Deo propositum fuit, quum lapsum hominis ordinaret? Nempe patefaciendae suae misericordiae in electis gratuito servandis, itemque justo suo judicio in reproborum damnanda malitia viam sibi aperire. Nam nisi sibi et posteris suis lapsus esset Adam, nec ulla extaret in hominibus miseria, cujus misereretur deus in filio suo, nec ulla malitia, quam condemnaret: ac proinde neque appareret ejus misericordia, neque etiam judicium. Hoc igitur quum molitur et exequitur dominus, quis eum ullius injustitiae coarguerit? Quid autem moliebatur satan, quamvis imprudens Dei consilio subserviret? Nempe quia Deum odit, et totus invidia exae-

Vollziehung der Aeuſſerlichkeit der böſen Handlung die Rede; da Gott der innern böſen Geſinnung bedurfte, um ſtrafen zu können und Erbarmung zu üben, indem ohne jene keine Sünde möglich iſt. Gott hatte alſo die Aufgabe, die böſe Geſinnung irgendwie hervorzurufen, um ſeine Zwecke zu erreichen, d. h. er mußte ſeine Heiligkeit vernichten, um über ihren Trümmern zu ſeiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu gelangen. Auch Beza ſtellt daher nicht in Abrede, daß der erſte Menſch einem unbeſiegbaren Verhängniß erlag, als er ſündigte, daß es alſo nicht ſeiner Freiheit überlaſſen blieb, auch nicht zu ſündigen, zwiſchen Nothwendigkeit aber und Zwang mit Luther und Calvin unterſcheidend, ſagt er, der letztere trete im Sündigen nicht ein; Adam habe vielmehr gerne, mit innerer Luſt geſündigt (spontaneo motu, im Gegenſatze von libero und voluntario motu) und, obſchon er ſich der

---

stuat, inimicitias serere voluit inter Deum et hominem. Quid autem cogitant Adamus et Heva, simul atque se dociles satanae discipulos praebuerunt? Nempe Deum ut invidum et mendacem coarguere, et eo invito sese in illius solio collocare. Die Grundlinien von Beza's Beweisführung ſ. *Zwingl.* de provid. c. VI. p. 364. Wie ſich übrigens durch eine ſolche Dialektik der geſunde Chriſtenverſtand, der die Idee von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit einerſeits, und andererſeits die Lehre von der Belohnung und Beſtrafung, je nach dem Thun des Menſchen feſthält, nicht irre machen ließ, drückt der ſchon angeführte Anonymus ſehr gut aus, wenn er ſagt: Equidem favi ego aliquando doctrinae tuae, Calvine, eamque, quamvis non satis mihi perspicuam, defendi, quod tantum tribuebam authoritati tuae, ut vel contra cogitare putarem nefas; sed nunc auditis adversariorum argumentis, non habeo quod respondeam .... *Nam tuae rationes sunt obscurae, et fere ejusmodi, ut statim deposito de manu libro excidant ex memoria, neque adversarios convincant. At adversariorum argumenta sunt aperta, aeria et quae facile memoriae mandentur, et ab illiteratis, quales fere erant, qui Christum sectabantur, percipiantur.* Hinc fit, ut tui discipuli fere magis authoritate tua nitantur, quam ratione. *Et quum adversarios vincere non possunt, habent eos pro haereticis et pertinacibus, et ab eorum consortio abstinent, et omnes ubique monent, ut abstineant.* Für förmliche Glaubensartikel ſollten alſo dergleichen Lehren gehalten werden.

Sünde nicht habe erwehren können, habe er ſich doch ihrer auch nicht erwehren wollen; was eben ſeine Strafbarkeit begründe[1])!

Hiernach ſind nun die Stellen der reformirten Symbole zu würdigen. Alle ſagen ſie, Gott ſei der Urheber des Böſen nicht; in demſelben Sinne nämlich, wie auch Zwingli, Calvin und Beza Gott noch zu reinigen verſuchen, nachdem ſie die Freiheit des Menſchen geläugnet hatten[2]).

Zweites Capitel.

Von der Erbſünde und ihren Folgen.

§. 5.

Katholiſche Lehre von der Erbſünde.

Es iſt eine der merkwürdigſten Erſcheinungen in der Geſchichte der Religionsſtreitigkeiten der drei letzten Jahrhunderte, daß die Reformatoren, nach deren Grundſätzen Adam bei ſeinem Falle einer unwiderſtehlichen Nothwendigkeit, die über ihn ausgeſprochen wurde, erlag, Gott über dieſe That des erſten Menſchen, die

1) *Beza* absters. l. l. Quaerenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, quo fit ut Deus juste decreverit, quod illi injuste fecerant etc. Eine dem Beza äußerſt geläufige Diſtinction; vergl. quaest. et resp. l. l. p. 120.

2) *Confess. Helv.* c. IX. (ed. *August.* p. 19.) Ergo quoad malum sive peccatum, homo non *coactus* vel a Deo, vel a diabolo, sed *sua sponte* malum fecit, et hac parte liberrimi est arbitrii. c. VIII. p. 18. Damnamus praeterea Florinum et Blastum, contra quos et Irenaeus scripsit, ut omnes, qui Deum faciunt autorem peccati. *Confess. Gallic.* c. VIII. l. c. p. 113. Negamus tamen illum (Deum) esse autorem mali, aut eorum, quae perperam fiunt, ullam culpam in ipsum transferri posse, quum ipsius voluntas sit summa et certissima omnis justitiae norma. Habet autem ipse admirabiles potius quam explicabiles rationes, ex quibus sic utitur diabolis omnibus et peccantibus hominibus, tanquam instrumentis, ut quicquid illi male agunt, id ipse sicut juste ordinavit, sic etiam in bonum convertat. Die *Confess. Belg.* c. XIII. l. c. p. 177. ſpricht ſich eben ſo aus.

eigentlich nach ihren Anſichten ein unbedingtes Leiden deſſelben genannt werden muß, in einen ſo furchtbaren Zorn ausbrechen und ein ſo erſchreckliches Strafgericht halten laſſen, daß es keine geringe Aufgabe iſt, zu erklären, wie ſo unzuſammenhängende Vorſtellungen in einem und demſelben Kopfe verbunden werden konnten. Wenn der umfaſſende Ausdruck „die Reformatoren" gebraucht wird, ſo iſt derſelbe mit Bedacht gewählt; denn auch Luther und Melanchthon hatten ihre Theorie von der Erbſünde ſchon vollkommen ausgebildet, als Beide noch ganz in die im vorigen Paragraphen beſchriebenen Vorſtellungen verſtrickt waren, welche Zwingli und Calvin nur aufnahmen und weiter ausführten. Wie konnte Adam der Gegenſtand eines ſo furchtbaren Zornes werden, wenn er that, was er thun mußte, wenn er verübte, was er nicht unterlaſſen konnte[1])? Daher denn auch eine Auffaſſung der Erbſünde von Seiten der Proteſtanten, welche beinahe nach allen Beziehungen hin, man verzeihe den Ausdruck, ohne Sinn und Verſtand iſt. Durch die ausſchweifendſte Darſtellung der Folgen der Sünde Adams ſcheinen ſie das Sündengefühl und das Bewußtſein der Schuld wieder ſchärfen zu wollen, welches ſie durch ihre Anſicht von dem Verhältniſſe Gottes zum Böſen zu tilgen im Begriffe waren. Und doch verſchlimmerten ſie die Sache noch mehr, wie ſich aus folgenden Darſtellungen ergeben wird, die ſich abermal zuerſt mit den Grundſätzen der Synode von Trient beſchäftigen.

Die Lehre der katholiſchen Kirche von der Erbſünde iſt höchſt einfach und läßt ſich auf folgende Sätze zurückführen. Adam verlor durch die Sünde ſeine urſprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, zog ſich durch ſeinen Ungehorſam das Misfallen und die Strafgerichte Gottes zu, verfiel dem Tode, und wurde überhaupt in allen ſeinen Theilen, ſowohl dem Leibe als der Seele nach,

1) *Calvin.* Institut. l. III. c. I. §. 4. fol. 77. entwickelt die Größe der Sünde Adams ſehr gut; allein ſeine ganze Darſtellung kann keinen Eindruck machen, ſobald einem einfällt, Calvin behaupte, der Menſch habe ſündigen müſſen. Er hebt Adams Unglauben, Undank, Hochmuth u. dgl. ſcharf hervor, allein nur Schade, daß er den Glauben, die Dankbarkeit und die Demuth verlieren mußte.

verſchlimmert [1]). Dieſer ſein ſündhafter Zuſtand geht auf alle ſeine Nachkommen über und zwar vermöge der Abſtammung von ihm, mit der Folge, daß Niemand durch ſich ſelbſt im Stande iſt, nicht einmal mit Hilfe des vollkommenſten, ihm von Auſſen dargebotenen Sittengeſetzes, ſelbſt nicht des im alten Bunde geoffenbarten, Gott wohlgefällig zu handeln, und in anderer Weiſe gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienſt Jeſu Chriſti, des einzigen Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen [2]). Wird nun zu dem Geſagten noch hinzugefügt, daß die Väter von Trient die Freiheit, obwohl ſie dieſelbe als ſehr geſchwächt darſtellen, doch dem gefallenen Menſchen noch beilegen [3]) und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-ſittliche Thun deſſelben

1) *Concil. Trident.* sess. V. decret. de peccat. orig. Si quis non confitetur primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem . . . totumque Adam . . . secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.

2) L. c. Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit sanguine suo, factus nobis justitia, sanctificatio et redemtio, anathema sit.

3) *Concil. Trident.* sess. VI. c. V. Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, aut rem de solo titulo, imo titulum sine re, figmentum denique a satana invectum in ecclesiam, a. s. Cap. I. Primum declarat sancta Synodus, ad justificationis doctrinam probe et sincere intelligendam, oportere, ut unusquisque agnoscat, et fateatur, quod cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, facti immundi, et, ut Apostolus inquit, natura filii irae, . . . usque adeo servi erant peccati, et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae sed ne Judaei quidem per ipsam etiam literam legis Moysis, inde liberari, aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus scilicet attenuatum et inclinatum

nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus ſich und durch ſich gottgefällig und irgend vollkommen ſei [1]), ſo haben wir Alles und zwar in der ſymboliſchen Form mitgetheilt, was ſtreng als Kirchenlehre feſtzuhalten iſt. Daß übrigens auch der gefallene Menſch noch Träger des Bildes Gottes ſei (§. 1.), ergibt ſich aus dem Geſagten von ſelbſt [2]).

Wenn dem Leſer dieſer tridentiniſchen Beſtimmungen alle jene Fragen gegenwärtig ſind, welche ſeit der Entſtehung der pelagianiſchen Verirrungen, ja ſchon weit früher, der Wiſſenſchaft über den hier beſprochenen Gegenſtand zur Beantwortung vorgelegt wurden, ſo wird es ſeiner Aufmerkſamkeit unmöglich entgehen, daß die verſammelten Väter für gut gefunden haben, einen beträchtlichen Theil dieſer Fragen in ihren Beſchlüſſen gar nicht zu berühren, und ſich denſelben gegenüber in einer gewiſſen Allgemeinheit zu halten. Wir ſagen, dieſen Fragen gegenüber; denn über den Gegenſtand an ſich, nach der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung betrachtet, hat die Synode ſehr beſtimmte und erſchöpfende Erklärungen abgegeben. Da nun aber die Lutheraner in dieſem Lehrſtücke zu den verderblichſten Uebertreibungen fortgeſchleudert wurden, und in den erſten Jahren der Reformation einige katholiſche Theologen, z. B. Albertus Pighius, wie es in der Widerlegung extremer Vorſtellungen in verzeihlicher Weiſe zu geſchehen pflegt, dem entgegengeſetzten Extreme ſich näherten [3]), ſo wurden die Beſchlüſſe von Trient überaus vorurtheilsvoll von den Proteſtanten empfangen, und denſelben unbeſonnen und leidenſchaftlich der Vorwurf des Pelagianiſirens gemacht.

---

1) L. c. VII. Si quis dixerit opera omnia, quae ante justificationem fiunt, quecunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, a. s.

2) *Bellarmin.* de gratia primi hom. c. II. Imago ad naturam, similitudo ad virtutes pertinet; proinde Adam peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidit.

3) Hierauf bezieht ſich *Chemnit.* Exam. Concil. Trid. ed. Francof. 1599. P. I. p. 168., wo er ausruft: Ad perpetuam igitur rei memoriam notum sit toti orbi christiano etc. Derſelbe loci theolog. P. I. p. 227. *Gerh.* loci theolog. Tom. IV. p. 518. (loc. IX. §. 58.).

Die Verhandlungen von Trient nun anlangend, ſo berichtet Payva ab Andrada, ein portugieſiſcher Theolog, der auf dem Concilium anweſend war, in dem dritten Buche ſeiner Vertheidigung deſſelben, daß es ſich abſichtlich nicht in nähere Beſtimmungen habe einlaſſen wollen, und Pallavicini ſagt: das Tridentinum habe ſich mehr negativ ausgeſprochen, indeſſen jedenfalls ſo beſtimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in dieſem Lehrſtücke klar und deutlich als ſolche abgewieſen ſeien; wenn die Kirche keine genaue Begriffsbeſtimmung von der Erbſünde zu geben vermöge, ſo ſei es doch hinreichend, Das zu bezeichnen, was die Erbſünde nicht ſei; Dies vermöge ſie aber ebenſowohl, als Der, welcher keinen klaren Begriff vom Himmel habe, dennoch mit Zuverſicht behaupten dürfe, er ſei keine mit Goldpapier geſchmückte Leinwand. Auch erzählt derſelbe berühmte Geſchichtſchreiber, die päpſtlichen Geſandten hätten die verſammelten Väter darauf aufmerkſam gemacht, über die Natur der Erbſchuld ſelbſt nicht zu entſcheiden, da hierüber die Gottesgelehrten verſchiedener Anſicht ſeien (weil Schrift und Tradition keine Aufſchlüſſe geben), und fügt bei, die Synode ſei ja nicht berufen worden, um über Meinungen abzuurtheilen, ſondern Irrthümer zu verurtheilen. Wir werden uns bald überzeugen, wie angemeſſen dieſes Urtheil iſt [1]).

Um nun näher damit bekannt zu machen, worin von jeher die Schulen einig waren, und worin nicht, werden wir eine gedrängte Darſtellung ſcholaſtiſcher Expoſitionen der Erbſünde vorlegen, jedoch nur in ſo weit, als es die Beziehung auf die proteſtantiſchen Irrlehren erfordert. Indem wir die Uebereinſtimmung zeigen, wird es ſich ergeben, daß nur die leidenſchaft-

1) L. c. p. 248. l. VII. c. 10. p. 247. Hic vero admonuerunt (Legati) ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis culpae, de qua scholastici discordant: nec enim synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos. Weiter unten: Quoties damnantur haeretici, optimum consilium est, magis generalia, quippe magis indubitata complecti, quod a synodo peractum est. Quoties in eosdem scriptis agitur, prudentis est, nullam ipsis ansam praeferre transferendae disputationis a re ipsa, quae certa est, ad modum, qui est incertus

lichſte Befangenheit den Scholaſtikern den Vorwurf pelagianiſcher Oberflächlichkeit, d. h. des Läugnens der Erbſünde, oder doch wenigſtens des Verkennens ihrer Größe zu machen wagen konnte; indem wir aber den Punct bezeichnen, worin dieſelben nach verſchiedenen Richtungen auseinandergingen, werden wir einer Grenze begegnen, welche dem menſchlichen Wiſſen eine höhere Hand geſetzt hat. Sind nun ihre Bemühungen, dieſe Grenze zu erweitern, etwa mißlungen, erklären ſie gar Nichts oder weit weniger, als ſie ſollen, ſo iſt es ungerecht, nur Das, was wirklich erklärt wird, als das Maas Deſſen zu betrachten, was zu erklären die Aufgabe war.

„Alle, die aus Adams Samen ſtammen, ſagt der heil. Bonaventura, haben eine nicht nur durch Strafe, ſondern auch durch Schuld verdorbene Natur. Dieß zeigt ſich in dem Mangel der Anſchauung Gottes, in der Schmach, die auf der Vernunft laſtet, und in dem Uebergewicht der böſen Luſt (concupiscentia). Aus dem Mangel der Anſchauung Gottes leuchtet es aber deßwegen ein, weil Niemand des ewigen Gutes, für deſſen Genuß er geſchaffen iſt, beraubt werden kann, es ſei denn, er habe Etwas an ſich, was ihn unwürdig macht, ſich vor dem Angeſichte Gottes zu ſtellen; Etwas der Art aber iſt nur die Schuld. Was das Zweite betrifft, ſo darf ſich Niemand einer Sache ſchämen, die ihm von Natur eigen iſt; aber ſchämt ſich die Vernunft gewiſſer Bewegungen des Fleiſches nicht? Auch Dieſes weiſt auf eine anererbte Schuld. Das Uebergewicht der böſen Luſt iſt auch ganz gewiß; denn nur alsdann iſt die Seele des Menſchen geordnet, wenn der Geiſt Gott, und dem Geiſte das Fleiſch und die thieriſchen Kräfte unterthan ſind[1]). Ungeordnet und darum ver-

1) Hieraus iſt erſichtlich, was davon zu halten ſei, wenn den Theologen vor der Reformation der Einwurf gemacht wird, daß ſie ja nur eine Unordnung annehmen, worin die Seele durch die Erbſünde gerathen ſei! So wurde nämlich auf folgende, von mir angezogene Stelle des Duns Scotus (in l. II. sent. Dist. XXX. q. 2.): «deordinat autem peccatum originale totam animam; ergo si est aliqua una culpa, in illa potentia est, ad cujus deordinationem tota anima deordinatur Illa sola est voluntas, quia ipsa ordinata ordinat

kehrt iſt aber die Seele des Menſchen, wenn das umgekehrte Verhältniß derſelben zu Gott und der Sinnlichkeit ſtattfindet. Dies iſt nun der Fall, und nicht nur der Glaube lehrt ſo, ſondern auch die Philoſophie ſtimmt mit ihm überein. Die Gewalt der böſen Luſt und das Geſetz der Glieder, welches ein Jeder von Geburt an hat, nimmt den Geiſt gefangen, und beherrſcht ihn. Unbeſtreitbar iſt es alſo, daß die Seele eines Jeden von Geburt an verkehrt iſt (perversa); iſt nun die rechte Beſchaffenheit der Seele Gerechtigkeit, ſo iſt die verkehrte Beſchaffenheit Schuld, und da wir von Geburt an verkehrt ſind, ſo haben wir auch von Geburt an eine Schuld. Hieran zweifelt Niemand, als wer die Gewalt der böſen Luſt nicht kennt, und nicht weiß, in welcher Art der vernünftige Geiſt Gott gehorſam ſein ſoll. Denn es iſt anerkannt, daß unſer Geiſt Gott nicht vollkommen gehorſam iſt, außer wenn er ihn über alles und um ſeiner ſelbſt willen liebt. Auch iſt anerkannt, daß Niemand Gott im Stande der verdorbenen Natur über alles und wegen ſeiner ſelbſt ohne Gnadengabe liebt, ja nothwendig wird er von der Gewalt der böſen Luſt in der Art beſiegt, daß er ſich ſelbſt oder irgend ein Scheingut mehr liebt. So iſt alſo jede Seele von Geburt eine Sünderin, weil ſie verkehrt und ungeordnet iſt. Und daher ſagt der Apoſtel in der Perſon der gefallenen Menſchheit: „ich ſehe ein anderes Geſetz in meinen Gliedern, welches dem Geſetze meines Geiſtes widerſtreitet, und mich unter das Geſetz der Sünde gefangen nimmt.“ Dann ruft er aus: „ich unſeliger Menſch, Wer wird mich von dem Tode dieſes Körpers befreien?“ und antwortet: „die Gnade Gottes durch Jeſus Chriſtus.“ Wer auf dieſes Geſetz in den Gliedern achtet, und auf unſer Mißverhältniß zu Gott, wird gewiß nicht läugnen, daß der Menſch von Geburt an ſündhaft ſei, ja es wird ihm ſo mehr erſcheinen, daß er ebenſowenig an der Erbſünde, als an der wirklichen zweifelt. Haben es nun die Philoſophen und auch einige Häretiker nicht anerkannt, ſo geſchah es, weil ſie keinen Begriff von der Geradheit der Seele,

alias, ita deordinata deordinat», geantwortet. Freilich mußte man, um richtig zu urtheilen, den Sprachgebrauch der Scholaſtiker verſtehen, wozu das Studium ihrer Schriften erfodert wurde.

von der Gerechtigkeit und davon hatten, wie ſehr die Seele auf Gott hingerichtet ſein ſoll. Die ganze menſchliche Natur iſt alſo einem Verderben preisgegeben; und zwar nicht nur, weil ſie der Strafe unterliegt, ſondern auch, weil ſie wahrhaft ſündhaft iſt[1]). Die Erbſünde, ſagt ſofort dieſer große Lehrer der Kirche, könne beſchrieben werden, als der Mangel der urſprünglichen Gerechtigkeit, womit die Verkehrtheit der Natur und die böſe Luſt zugleich geſetzt ſei."

Vernehmen wir nun den heil. Thomas von Aquino, das Haupt einer andern großen Schule des Mittelalters; er verbreitet ſich alſo über die Erbſünde. „Da es ſich mit entgegengeſetzten Dingen auf eine entgegengeſetzte Weiſe verhält, ſo kann aus der urſprünglichen Gerechtigkeit die ihr entgegengeſetzte Erbſünde erklärt werden. Die ganze Ordnung der urſprünglichen Gerechtigkeit beſtand aber darin, daß der Wille des Menſchen Gott gehorſam war, ein Gehorſam, der vorzugsweiſe durch den Willen geleiſtet wurde; denn ihm kommt es zu, alle übrigen Theile der Seele ihrer höchſten Beſtimmung gemäß zu bewegen. Daraus alſo, daß ſich der Wille von Gott abwandte, folgte eine Unordnung in allen andern Vermögen der Seele. So alſo iſt die Beraubung der urſprünglichen Gerechtigkeit das Formale (das Urſächliche, Beſtimmende und Weſentliche) in der Erbſünde; jegliche andere Unordnung der Seelenkräfte verhält ſich aber in der Erbſünde, wie etwas Materiales (als Beſtimmtes, als Folge, als Erſcheinung des Weſens). Die Unordnung der übrigen Seelenkräfte zeigt ſich vorzüglich darin, daß ſie ſich in verkehrter Weiſe zu den veränderlichen Gütern hinwenden, eine Unordnung, welche durch den bekannten Ausdruck „böſe Luſt, concupiscentia" bezeichnet werden kann. Dem Weſen (forma) nach iſt alſo die Erbſünde der Mangel der Urgerechtigkeit, der Erſcheinung (materia) nach die böſe Luſt[2])."

1) S. *Bonavent.* ad l. II. sent. dist. XXX. q. II. art. 1. Opp. edit. Lugd. 1668. Tom. VI. P. II. p. 373.

2) *Thom. Aquin.* I. P. secund. q. 82. art. IV. Die Ausdrücke forma, materia können in unſerer Sprache nicht immer auf die gleiche Weiſe gegeben werden.

An einem andern Orte ſagt er: „Alle Kräfte der Seele ſind gewiſſermaßen aus der ihnen eigenthümlichen Richtung und Beſtimmung verrückt worden, eine Verrückung, welche Verwundung der Natur genannt wird. Es gibt aber vier Vermögen der Seele, welche Träger von Tugenden werden können, nämlich die Vernunft, worin die Erkenntniß, der Wille, worin die Gerechtigkeit, die Strebekraft, worin der Muth, das Begehrungsvermögen, worin die Mäßigkeit iſt. Inwieferne nun die Vernunft aus ihrer Richtung auf die Wahrheit verrückt worden iſt, entſtand die Wunde der Unwiſſenheit; inwieferne der Wille aus ſeiner Richtung auf das Gute verrückt worden iſt, entſtand die Wunde der Bosheit; inwieferne das Strebevermögen aus ſeiner Richtung auf das Schwierige verrückt worden iſt, entſtand die Wunde der Schwäche; inwieferne endlich das Begehrungsvermögen aus ſeiner durch die Vernunft zu leitenden Richtung auf das angenehme Ziel verrückt worden iſt, entſtand die Begierlichkeit [1].“

Wie nun Bonaventura mehr praktiſch in wehmüthig klagender Wortfülle, Thomas mit wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und ſchärferer Unterſcheidung die Erbſünde darſtellten, ſo finden wir ſie in den kirchlichen Schulen vor der Empörung gegen die Kirche überhaupt dargeſtellt, ſo daß Niemand, der mit einiger Nüchternheit und Sachkenntniß urtheilt, auch nur die leiſeſten Spuren des Pelagianismus wahrnehmen wird.

Wenden wir uns nun zu den Gegenſätzen der Scholaſtiker, ſo zeigen ſich die wichtigſten Unterſchiede in der Darſtellung der Art und Weiſe, wie ſich der ſündhafte Adam auf ſeine Nachkommenſchaft vererbt. Vor allem Andern muß bemerkt werden, daß die Scholaſtiker die Anſicht, als würden die Seelen von den Eltern durch die Zeugung auf die Erzeugten fortgepflanzt (traducianismus), aus ſehr wichtigen Gründen als eine irrthümliche verwarfen, und dagegen die Lehre, daß die Seelen je von Gott erſchaffen werden, als die allein richtige und wahre feſtgehalten wurde (creatianismus). Iſt nach der erſten Anſicht die Uebertragung der Erbſünde, nach dem Grundſatze, daß Gleiches von

1) *Thom. Aquin.* l. l. q 85. art. III

Gleichem ſtamme, daß alſo von einem Sünder nur wieder ein Sünder erzeugt werde, ſcheinbar leicht zu erklären, ſo bietet dagegen die Lehre von der jedesmaligen Erſchaffung der Seelen für die wiſſenſchaftliche Behandlung unſers Lehrſtücks ſchon auf den erſten Anblick große Schwierigkeiten dar. Denn Was begegnet der eben von Gott geſchaffenen, und rein, geſund und unverſehrt erſchaffenen Seele, daß ſie im Moment ihrer Vereinigung mit dem Körper, nicht etwa nur der übernatürlichen Gaben beraubt, ſondern an allen ihren natürlichen Kräften ſo tief verwundet iſt, und in einem ſo entſetzlichen Mißverhältniſſe zu Gott in ſich ſelbſt ſteht?

Den Lehrern der Wiſſenſchaft iſt es zu allen Zeiten ſchwer geweſen, ihre Unwiſſenheit zu geſtehen. Der Erwartung der Lernenden, nun Alles zu begreifen, entſpricht die Anmaßung der Lehrer, Alles begreiflich zu machen. Wohl wird der Satz vertheidigt, daß es in der wahren Religion Myſterien, einige Unbegreiflichkeiten geben müſſe; ſtatt deſſen ſollte aber der Satz durchgeführt werden, daß für uns, in unſerem dermaligen Zuſtande, die wahre Religion an ſich ſelbſt Myſterium, daß ſie das Myſterium ſei, und daß uns folglich auch alle ihre einzelen Momente Myſterien darbieten. Hier iſt das Ganze geheimnißvoll, darum auch die Theile; nicht Dies und Jenes nur iſt myſteriös, ſondern Alles.

Indeß treibt ein unvertilgbarer Drang zum Begreifen hin, es iſt derſelbe, der in ſeiner Ausartung zum Läugnen alles Unbegriffenen führt. Der Drang zu begreifen ſelbſt, wie die Thatſache, daß wir von Unbegreiflichkeiten umgeben ſind, weiſet auf die eingetretene Zerrüttung unſerer Natur, auf die unſerer Vernunft geſchlagene Wunde, auf ein verlorenes Schauen, und inſoferne auf eine unglückſelige Vergangenheit hin; aber auch auf eine ſelige Zukunft, auf ein Schauen, das unſere Beſtimmung iſt, das uns von ferne her wieder winkt, und für das wir ſchon jetzt irgendwie einen Erſatz ſuchen. Das Begreifenwollen iſt ein dürftiges Lebenszeichen des in uns vorhandenen, aber tief verhüllten Keimes des künftigen Schauens, und Bürgſchaft, daß es uns gewiß zu Theil werden wird. So mag denn dieſem Trieb

eine wohl geordnete Entfaltung nicht verſagt werden. Volle Befriedigung aber, darauf müſſen wir vorbereitet ſein, findet und gewährt er nicht. Sollte ſich nun aber wohl gerade das Streben nach dem Begreifen, das mit der urſprünglichen Zerrüttung unſerer Natur, mit der Nacht, die ſich ſeitdem über unſeren Geiſt hinbreitet, ſo genau zuſammenhängt, in dem Verſuche, dieſe Nacht zu erhellen, glücklich erweiſen? Der Zweifel hieran iſt erlaubt. Wer begreift das Böſe an ſich? Wer hat den tiefen Zuſammenhang zwiſchen dem moraliſchen und phyſiſchen Uebel jemals durchdrungen? Wer hat die Bande, die den Leib und die Seele verknüpfen, erforſcht? Wer kennt das Verhältniß der Geſchlechter und weiß, was Leben und Lebenserzeugung iſt?

Einige Scholaſtiker lehrten, durch Adams Fall ſei eine zerrüttende, verpeſtende Qualität in den menſchlichen Leib eingedrungen, welche, durch die Zeugung fortgepflanzt, die Seele im Moment ihrer Vereinigung mit dem Leibe umfange, ſie zu ſich herabziehe, und ihr die Zerrüttung deſſelben mittheile. Abgeſehen davon, daß die Entſtehung einer poſitiven böſen Qualität ſelbſt ein Räthſel, ja undenkbar iſt, ſo faßte dieſe Erklärung das Böſe ſehr materiell auf; ſie mochte daher etwa genügende Aufſchlüſſe über die körperlichen Krankheiten und den Tod zu gewähren ſcheinen, auf dem geiſtigen Gebiete aber erwies ſie ſich völlig unbrauchbar. Wie konnte doch auch die Verpflanzung eines ſolchen körperlichen Giftes dem Geiſte die Keime alles Deſſen mittheilen, was die Selbſtſucht in ihrem ganzen weiten Umfang ausmacht, Empörung gegen Gott, Hochmuth und Neid gegen die Menſchen, Eitelkeit und Selbgefälligkeit in ſich ſelbſt? Würde ein ſo zerrütteter geiſtiger Zuſtand, würde dieſe krankhafte ſittliche Beſchaffenheit durch die Verbindung der Seele mit dem Leibe erzeugt, ſo müßte es gewiß ſehr ſchwer werden, den Begriff eines moraliſchen Uebels feſtzuhalten.

Dieſe Theorie wurde deßhalb von den meiſten Scholaſtikern verworfen, und ſtatt derſelben angenommen, daß auch der gefallene Menſch, von der Erbſchuld abgeſehen, ganz wie Adam, denſelben ohne übernatürliche Gaben betrachtet, geboren werde, d. h. ſowohl mit allen natürlichen Vermögen, Kräften und Eigen-

ſchaften des paradieſiſchen Menſchen, als auch ohne irgend eine an ſich böſe Qualität. Der Widerſtreit zwiſchen der Vernunft und Sinnlichkeit habe darin ihren Grund, daß der Menſch aus zwei ſo ungleichartigen Weſenheiten zuſammengeſetzt ſei, weßhalb auch Adam ohne das göttliche ihm mitgetheilte Princip, welches den niederen Theil dem höheren unterworfen, dieſen Kampf allmählig von ſelbſt in ſich würde gefühlt haben (S. §. 1.) und zwar ohne ſchon deßwegen als Sünder dazuſtehen, weil es eben die Natur der Sinnlichkeit ſei, nicht vernünftig zu ſein. Der genannte Kampf wäre ein natürliches Ereigniß geweſen. Das Böſe des verdorbenen Zuſtandes, in welchem jetzt der Menſch geboren werde, ſei darin zu ſetzen, daß er in Adam verdient habe, der durch die übernatürliche Gnadengabe gewährten Gerechtigkeit beraubt zu werden, d. h. den Aufruhr des Fleiſches gegen den Geiſt zu empfinden. Was ohne die übernatürliche Gnadengabe Natur geweſen wäre, iſt wegen des ſelbſtverſchuldeten Verluſtes dieſer Gabe Strafe aller aus Adam Geborenen[1]).

Indem dieſe Theorie die Verkehrtheit des Willens, mit der wir geboren werden, nicht erklärt und nicht zu erklären vermag, genügt ſie auch nicht. Sie ſpricht nur von einem Kampfe zwiſchen dem ſinnlichen und vernünftigen Princip, der ohne das göttliche als Naturereigniß eingetreten wäre; es handelt ſich aber vor

1) *Bellarm.* de gratia primi hom. c. V. Nos vero *existimamus* rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale. et quidem per se, non per accidens, ita ut neque in naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto natura human sibi relicta pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiori, quae naturalis futura erat, id est, ex conditione materiae secutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit.

allem Anderen darum, die Wunden des Geiſtes, zumal die Verkehrtheit des Willens, zu erklären. Befände ſich der Geiſt des Menſchen etwa auch, weil er eine von Gott verſchiedene Weſenheit iſt, an ſich, d. h. ohne die übernatürliche Gnadengabe, als nackte Endlichkeit gedacht, in der Stellung Gott und allem Heiligen gegenüber, in welcher jetzt der Menſch geboren wird? Dann wäre ja der Menſch als endliches Weſen an ſich ſchon zur Sünde geneigt, und würde es nicht erſt durch Misbrauch ſeiner Freiheit. Dem übernatürlichen, göttlichen Principe kann gewiß nicht die Beſtimmung gegeben ſein, die im Menſchen als einem Geſchöpfe vorhandene Neigung zur Oppoſition gegen ſeinen Schöpfer zu entfernen, oder vielmehr nur nicht zum Ausbruche kommen zu laſſen; durch die Abweſenheit dieſer übernatürlichen Gnadengabe, ohne welche nun alle geboren werden, iſt deßhalb der Menſch auch noch nicht willensverkehrt; er kann es werden, und wird es ohne Zweifel leicht werden, aber er iſt es im Momente ſeiner Bildung noch nicht.

Das Mißverhältniß dieſer Erklärung zu dem zu erklärenden Gegenſtand hat nun zu manchen Einwürfen gegen die katholiſche Lehre von der Erbſünde Veranlaſſung gegeben. Man ging von der durch eine leidenſchaftliche Aufregung an die Hand gegebenen Vorausſetzung aus, daß die katholiſchen Theologen eigentlich nur Das als Begriff der Erbſünde gelten laſſen, was die vorgelegte Theorie wirklich erkläre. Anſtatt der Schwäche der Speculation wurde die Geſinnung angeklagt [1]).

---

1) Selbſt Bellarmin, der, allerdings mit großem Scharfſinn, die letzt vorgetragene Anſicht vertheidigt, ſagt von der Erbſünde: Omnibus imputatur (peccatum Adae), qui ex Adamo nascuntur, quia omnes in lumbis Adami existentes in eo, et per eum peccavimus, cum ipse peccavit .... Praeterea dicimus, quemadmodum in Adamo praeter actum illius peccati fuit etiam perversio voluntatis et obliquitas ex actione relicta, per quam peccator proprie et formaliter dicebatur et erat ... ita quoque in nobis omnibus, cum primum homines esse incipimus, praeter imputationem inobedientiae Adami, esse etiam similem perversionem et obliquitatem unicuique inhaerentem, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur.

§. 6.

Lehre der Lutheraner von der Erbsünde.

Die Augsburgische Confession drückt sich über die Erbsünde in dieser Weise aus: „Sie lehren, die Protestanten nämlich, daß nach Adams Falle alle Menschen, die durch die Kräfte der Natur erzeugt sind, in Sünde geboren werden, d. h. ohne Furcht Gottes, ohne Vertrauen auf ihn und mit der Begierlichkeit[1]." Dieser Artikel beschreibt die Erbsünde als Privation und Position; als Beraubung von Gütem und als Setzung von Bösem. Wir haben zuerst die Aufgabe, den Charakter des entzogenen Guten näher zu bestimmen. Die katholischen Theologen auf dem Reichstage zu Augsburg, Eck, Wimpina und Cochläus, die eine Widerlegung des vorgelesenen lutherischen Bekenntnisses ausgearbeitet hatten, bemerkten in ihrem Aufsatze, daß die Beschreibung der Erbsünde: „die Menschen würden ohne Furcht Gottes und ohne Vertrauen auf Gott geboren," deßhalb sehr unpassend und unzuläßig sei, weil Gott Fürchten und auf ihn Vertrauen in einer Reihe von geistigen Thätigkeiten bestehe, die Niemand dem bewußtlosen Kinde zumuthen werde; daher sei auch der Mangel dieser Thätigkeiten in keiner Weise als eine Sünde des Neugebornen zu betrachten; das Nichtvorhandensein jener Tugenden begründe eine mit Selbstbewußtsein und Freiheit begangene Schuld und bezeichne auch darum das Wesen des Erbübels nicht, eben weil mit diesem der Mensch geboren werde, und dasselbe vor allem Selbstbewußtsein vorhanden sei[2]. Der Verfasser der Apologie sah sich hiedurch genöthigt, mit der wünschenswerthen wissenschaftlichen Genauigkeit zu sprechen. Er erläuterte die unklar gedachte Stelle mit der Bemerkung, daß durch dieselbe nichts

1) *Confess. August.* Art. II. p. 12. Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia.

2) *Resp. theolog. Cath.* ad. Art. II. Declaratio articuli est omnino rejicienda, cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet.

Anderes angedeutet werden ſollte, als daß dem auf natürlichem Wege erzeugten Menſchen die Anlage oder die Gaben mangelten, Furcht gegen Gott und Vertrauen auf ihn zu erzeugen [1]. Hiemit war in der That das Dogma der Proteſtanten mit aller Schärfe vorgelegt, indeß doch nur Demjenigen verſtändlich, der die Verbindung deſſelben mit anderen Lehren kannte. Den Leſern wird es erinnerlich ſein, daß der Menſch, nach den Anſichten Luthers und der Seinigen, urſprünglich nur mit natürlichen Kräften begabt wurde, eine Vorſtellung, die nun hier einen äußerſt wichtigen Einfluß gewinnt. Denn da der gefallene Menſch, als ſolcher, offenbar jene Tugenden nicht mehr entwickeln kann, die dem noch Reinen möglich waren, und deßhalb nicht kann, weil ihm die Kräfte dazu mangeln, ſo ſahen ſich die Reformatoren in der Lage, die Lehre aufzuſtellen, er habe gewiſſe natürliche Kräfte nicht mehr [2].

Am meiſten Aufſchluß über dieſe abhanden gekommenen natürlichen Kräfte gewährt uns die Concordienformel. In den ſynergiſtiſchen Streitigkeiten, welche die lutheriſche Kirche beunruhigten, behauptete Victorin Strigel [3], ein Haupt der heterodoxen Partei, ein ſcharfſinniger, wohlunterrichteter Denker, der mit den Vertheidigungsmomenten der Katholiken wohl vertraut [4], und von der Unbeſiegbarkeit des Dogma von der Freiheit überzeugt war, daß auch der gefallene Menſch wenigſtens noch die Anlage, die

1) *Apol.* II. §. 2. p. 84. Hic locus testatur, nos non solum actus, sed et potentiam, seu dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum adimere propagatis secundum carnalem naturam.

2) *Luther.* in c. III. Genes. ſagt nach der oben angeführten Stelle, worin er die Lehre katholiſcher Theologen von den übernatürlichen Kräften Adams abweiſt: Haec probant, justitiam esse de natura hominis, *ea autem per peccatum amissa, non mansisse integra naturalia, ut Scholastici delirant.*

3) S. Planks Geſchichte der Entſtehung, der Veränderungen und der Bildung unſeres proteſt. Lehrbegriffs. IV. Bd. S. 584 ff

4) Er war ein gelehrter Kenner der altchriſtlich-griechiſchen Literatur, und wir verdanken ihm bekanntlich auch einige Ueberſetzungen aus derſelben ins Latein; die griechiſche Kirche aber hat nur Vertheidiger der Lehre von der Freiheit aufzuweiſen.

Fähigkeit, das Vermögen beſitze, Gott zu erkennen und das Heilige zu wollen, obſchon dieſe Anlage völlig gelähmt, gleichſam erſtorben ſei, und nie für ſich in einige Thätigkeit übergehe. Die Formeln, deren er ſich bediente, ſind: der gefallene Menſch beſitze noch den modum agendi, capacitatem, aptitudinem, d. h. er erfreue ſich doch noch wenigſtens der leeren Erkenntniß- und Willensform in Bezug auf die geiſtlichen Dinge, obgleich ſie alles wirklichen und weſentlichen Gehaltes entblöſt ſei [1]). Obſchon nun Victorin die Folgen der Sünde Adams für das ganze aus ihm ſich entwickelnde Geſchlecht weit zerſtörender auffaßte, als die Katholiken wenigſtens durch die trientiſchen Beſtimmungen ſie aufzufaſſen unmittelbar gehalten ſind, ſo genügte ſeine Betrachtungsweiſe den Orthodoxen ſeiner Kirche dennoch nicht; ſie nannten ihn einen Pelagianer, und behaupteten, auch jenes bloße Vermögen, jene an ſich leere Form ſei im Menſchen zerſtört, und ſprachen hierin allerdings ganz im Sinne Luthers. Die Concordienformel nun verwarf gleichfalls die Anſicht der Synergiſten und erklärte ſich dahin, daß der gefallene Menſch auch nicht einmal mehr das bloße natürliche Vermögen beſitze, Gott und ſeinen heiligen Willen zu vernehmen und dem Erkannten gemäß zu wollen [2]). Mit einem

1) *Calvin.* Institut. l. II. §. 14. fol. 87. gibt uns den erwünſchten Aufſchluß über den Begriff, der im ſechzehnten Jahrhundert mit aptitudo verbunden wurde. Mit noch größerem Nutzen vergleiche man *Thom. Aquin.* Summa tot. theolog. P. I. Q. XCIII. art. IV. Ed. Caj. Lugd. 1580, Vol. I. p. 417. Thomas unterſucht hier, warum die Geiſtigkeit des Menſchen das Gottähnliche in ihm ſei, und ſagt dann, auf eine dreifache Weiſe könne das Ebenbild Gottes in uns betrachtet werden. Uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo secundum quod homo actu vel habitu deum cognoscit et amat etc. Aptitudo bezeichnet hienach im Gegenſatze mit actus die natürliche Anlage, das Vermögen, hier alſo das religiös-ſittliche. Eine ausführlichere Beweisführung hierüber ſ. Neue Unterſuchungen u. ſ. w. Zweite Aufl. S. 35 ff.

2) *Solid. Declar.* II. de lib. arbr. §. 44. p. 644. Eam ob causam etiam non recte dicitur: hominem in rebus spiritualibus habere

Worte, das Erkenntniß- und Willensvermögen, inſofern ſich daſſelbe auf die göttlichen Dinge bezieht, wird dem blos natürlichen, nur aus Adam gebornen Menſchen abgeſprochen, oder wenn wir wollen, die vernünftige Anlage. Die Wahrheit dieſer Auffaſſung der lutheriſchen Lehre von der Erbſünde wird durch die Erklärung der Concordienformel, daß ſie nicht gemeint ſei, den gefallenen Menſchen für ein unvernünftiges Geſchöpf zu halten [1]), keineswegs aufgehoben, vielmehr beſtätigt; denn ſie weiſt ausdrücklich jenem Vermögen des menſchlichen Geiſtes, welches ſie Vernunft nennt, bloß die endliche Welt als Wirkungskreis an [2]), und legt dadurch unverkennbar zu Tage, daß, nach ihrer

---

modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare: Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit: non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse; itaque non habet modum agendi seu operandi in rebus divinis. I. §. 21. p. 616. 617. Repudiantur qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumque etiam et quam exiguum atque tenue id sit, reliquum habere: capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus etc.

1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbr. §. 16. p. 633. Non tamen in eam sententiam sic loquuntur, quasi homo post lapsum non amplius sit creatura rationalis.

2) *Solid. Declar.* I. de peccat. originali. §. 10. p. 614. In aliis enim externis et hujus mundi rebus, *quae rationi subjectae sunt*, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hae etiam miserae reliquiae debiles, et quidem haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium infecta sunt atque contaminata, et deus abominetur ea. §. 40. p. 644. Et verum quidem est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat: *intellectum autem non in rebus divinis et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit.* Victorin Strigel hatte in ſeinem Commentar über die Pſalmen, der im Jahr 1563 erſchien, die aus Auguſtin entlehnte Stelle aufgenommen: Non omnino deletum est in corde hominis per peccatum, quod ibi per imaginem Dei, cum crearetur, impressum fuerat, *neque adeo imago Dei detrita est illa labe, ut nulla in anima veluti lineamenta extrema remanserint, remansit enim quod homo non nisi rationalis esse possit.* Dieſe Worte bezeichnen die wür-

Meinung, der von Gott verſtoßene Adam und alle — ſeine Söhne, inwiefern ſie nur Dieſes ſind, keine geiſtige Anlage mehr für Gott und ſein Reich bewahrt haben.

Zu demſelben Reſultate gelangen wir auf mehreren Wegen. Der erſte, der ſich uns darbietet, iſt dieſer: das Bild Gottes beſchreiben die lutheriſchen Bekenntnißſchriften, wie oben (§. 2.) nachgewieſen wurde, als die natürliche Fähigkeit des Menſchen, Gott zu erkennen, ihn zu fürchten und auf ihn zu vertrauen. Dieſe Fähigkeit iſt es aber gerade, die wir vorzugsweiſe als die Vernünftigkeit, die vernünftige Anlage im Menſchen verehren. Nun von eben dieſem Bilde Gottes verſichern die Lutheraner wiederholt, daß es durch die Erbſünde vertilgt und den Nachkommen Adams geraubt worden ſei[1]). Der zweite Weg, der das bezeichnete Ergebniß gleichfalls beſtätigt, beſteht in den Anſichten, die die Lutheraner von der Freiheit des Menſchen nach dem Falle aufſtellen; nach denſelben wird nämlich behauptet, daß er blos eine gewiſſe äuſſerliche, in den geiſtlichen Dingen aber keine habe, ſondern ſich in Bezug auf die letztern wie ein Stein, ein Klotz u. ſ. w. — Dies ſind die häufig gebrauchten Vergleichungen — verhalte[2]). Deßgleichen bemerkt die Concordienformel, daß der

---

tembergiſchen Theologen als verwerflich. Vergl. Planks Geſchichte der Entſtehung und Entwickelung des proteſtantiſchen Lehrbegriffs IV. 682. Man erſieht darin, daß Victorin einen andern Begriff mit dem Worte Vernunft verband, als die Concordienformel; er betrachtete ſie als das Vermögen des Ueberſinnlichen, als das Gottebenbildliche im Menſchen; da ihm nun der Menſch nothwendig vernünftig erſchien, behauptete er, auch nach dem Falle ſeien Reſte dieſes Vermögens übrig geblieben. Dieſe Anſicht nun verwarfen ſeine Gegner und betrachteten demnach den gefallenen Menſchen wirklich als unvernünftig, d. h. ohne alles Vermögen für das Ueberſinnliche.

1) *Solid. Declar.* I. de peccat. orig. §. 9. p. 614. Docetur, quod peccatum originis sit horribilis *defectus* concreatae in paradiso justitiae originalis, et *amissio* seu *privatio* imaginis Dei.

2) *Confess. August.* Art. XVIII. De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat *aliquam* libertatem ad efficiendum *civilem* justitiam, et diligendas res rationi subjectas. Hier iſt zugleich abermal die Vernunft, das höchſte im Menſchen nach dem Falle zurückgebliebene

gefallene Menſch Nichts auf die göttlichen und geiſtigen Dinge Bezügliches denken, glauben und wollen könne, daß er für alles Gute völlig erſtorben ſei und kein Fünkchen geiſtlicher Kräfte mehr beſitze [1]). Der Ausdruck „geiſtliche Kräfte" wird hier ſtets als gleichbedeutend mit „Kräfte des freien Willens" gebraucht. Doch wir bedürfen keiner weitern Erörterung, da ſelbſt Plank geſteht: „Luther nahm die Behauptung, daß der Menſch keinen Willen mehr für das Gute habe, in einer Ausdehnung, nach welcher zugleich daraus folgte, daß der durch die Erbſünde verdorbene Menſch gar keine Willenskraft (Willensvermögen) mehr habe [2])." Hätte Plank noch hinzugefügt, daß er auch keine Erkenntnißkraft für das Ueberſinnliche mehr habe, da das liberum arbitrium Beides umfaßt, ſo würde er die lutheriſche Anſicht vollkommen richtig wiedergegeben haben [3]). Nach der lutheriſchen Orthodoxie verlor alſo der Menſch durch Adams Fall, um uns noch einmal kurz und umfaſſend auszu-

---

Vermögen, blos auf das Endliche beſchränkt. Vergl. *Solid. Declar.* II. de lib. arbr. §. 21. p. 635. Ebendaſelbſt: Antequam homo per spiritum sanctum illuminatur . . . ex sese et propriis naturalibus suis viribus, in rebus spiritualibus nihil inchoare, operari, aut cooperari potest: non plus, quam lapis, truncus aut limus.

1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 7. p. 629. Credimus igitur, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere etc. possint. Et affirmamus, hominem ad bonum (vel cogitandum vel faciendum) prorsus corruptum et mortuum esse: ita quidem, ut in hominis natura, post lapsum et ante regenerationem, *ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua sit.* Man muß ſich immer erinnern, daß nur von natürlichen Kräften die Rede ſei, da der Menſch keine übernatürlichen zu verlieren hatte.

2) Plank Geſchichte der Entwickelung u. ſ. w. VI. B. S. 715. Wenn aber der verehrte Verfaſſer hinzufügt, daß jeder ächte Anhänger der Auguſtiniſchen Theologie dieſer Meinung ſei, ſo iſt damit gewiß etwas Unerweisliches, ja ſehr leicht zu Widerlegendes geſagt.

3) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 2. p. 628. Hic est verus et unicus controversiae status, quid hominis nondum renati *intellectus et voluntas* . . . . ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit.

drücken, den höchſten und feinſten Theil ſeines geiſtigen Weſens, die gottverwandte Subſtanz deſſelben, das anerſchaffene zu ſeiner Natur gehörige Organ für Gott und die göttlichen Dinge, ſo daß der Menſch nach deſſen Verluſt zu einer blos irdiſchen Weltkraft herabſank, und nur mehr Organe für die endliche Welt, ihre Geſetze, Ordnungen und Beziehungen hatte.

Iſt es ſchlechterdings undenkbar, wie aus dem Organismus des menſchlichen Geiſtes ein Glied herausgenommen und vertilgt werden könne; wie ein Vermögen einer einfachen Weſenheit, die nicht aus Theilen zuſammengeſetzt iſt, deren Vermögen nur für die Wiſſenſchaft auseinander gehalten werden, indem an ſich Eines in Allen und Alle in Einem ſind, ſolle von allen übrigen abgelöſt und vernichtet werden mögen, ſo iſt hiemit das Unbegreifliche der lutheriſchen Vorſtellung von der Erbſünde noch nicht erſchöpft[1]. Von dem Poſitiven, das an die Stelle des Entzogenen trat, iſt eben ſo wenig eine Vorſtellung möglich. Luther ſtellt in ſeinem Commentar über die Geneſis, zum dritten Capitel derſelben, eine Vergleichung zwiſchen der Erbſünde und der urſprünglichen Gerechtigkeit an, und zieht aus der Eſſentialität der Erbſünde Schlüſſe auf die Eſſentialität der urſprünglichen Gerechtigkeit[2]!

---

1) Beza Quaest. et Resp. p. 45. macht der lutheriſchen Vorſtellung den Vorwurf, daß ſie zum Epikurdismus führe, indem in Folge ihrer conſequenten Entwickelung die Unſterblichkeit der Seele geläugnet werden müſſe. Q. Ais igitur in summa, corruptas esse animae qualitates, non essentiam? Resp. Aio, et contrarium dogma dico esse certum et apertum ad Epicuraeismum iter, ad mortalitatem animae adstruendum, quoniam posita essentiae ipsius vel levissima corruptione, necesse sit, rem ipsam interitus obnoxiam confiteri etc.

2) *Luth.* in Genes. c. III. Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuamus, justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum (!), superadditum. Annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Wir kennen die Gründe, aus denen behauptet werden wollte, Luthers Worte ſeien nicht ſo ſtreng zu nehmen. Wenn er aber nichts Anderes ſagen wollte, als längſt Uebliches, warum bediente er ſich nicht auch des üblichen Sprachgebrauchs? Die neue Sprache deutet auf neue Vor-

Iſt demnach Luther'n die urſprüngliche Gerechtigkeit das Vermögen, Gott zu lieben und zu erkennen, ſo wäre ihm die Erbſünde das Vermögen, Gott nicht zu lieben und nicht zu erkennen, oder vielmehr ihn zu haſſen, und im Finſtern über ihn zu ſein! Es iſt Dies ungefähr Daſſelbe, wie wenn man ſagen wollte, Jemand beſitze das Vermögen, nicht nur kein Vermögen, ſondern überdies noch Schulden zu haben. Luthern war es mithin nicht nur ausgemacht, daß durch Adams Fall das geſammte Menſchengeſchlecht einen integrirenden Theil ſeines geiſtigen Weſens verloren habe, ſondern auch, daß im Menſchen ein entgegengeſetztes Weſenhaftes dafür eingetreten ſei; und dies Letztere war ihm in dem Grade über allen Zweifel erhaben, daß er aus demſelben, als einem ſchlechthin Unbeſtreitbaren, gleichſam an ſich Gewiſſen, ganz unbedenklich weitere Folgerungen zieht! Iſt es unbegreiflich, wie das Bild Gottes aus dem menſchlichen Geiſte mit der Wurzel ausgerottet werden konnte, ſo iſt es nun noch unbegreiflicher, wie eine neue Eſſenz in den Geiſt eingefügt werden mochte! Und aus dem Böſen etwas Weſenhaftes machen! Mit den Gnoſtikern und Manichäern waren dergleichen Vorſtellungen nach unſäglicher Anſtrengung der Kirche beinahe durchgängig verſchwunden, und nun tauchten ſie ſo mächtig und ſo voll Anmaßung abermal auf.

Das Weſenhafte, das Luther in der Erbſünde fand, ſetzte ſich übrigens nach ihm im Geiſt und Leib des Menſchen an. Folgende Stellen, die ſich bei ihm in verſchiedenen Büchern finden, mögen als Beweiſe für das eben Geſagte dienen, wie ſie denn überhaupt die Beſchaffenheit ſeiner Vorſtellungen über dieſen Gegenſtand auſſer Zweifel ſetzen. Seine Ausdrücke ſind: Sündigen ſei die Natur des Menſchen, Sünde ſei die Weſenheit des Menſchen, die Natur des Menſchen ſei nach dem Fall eine andere geworden, die Erbſünde ſei eben Das, was aus Vater und Mutter

ſtellungen hin. Und wie wollte man auch nur die ſpäteren Lehren des Flacius erklären, wenn ihm Luther keine Veranlaſſung gab? — Auch hat man geſagt, essentia ſei etwas ganz Anderes als substantia; hierüber vergleiche man die unmittelbar vorhergegangene Note, und beſtimme darnach den Sprachgebrauch.

geboren wird (gleichbedeutend ſind die Formeln: der Leim, aus dem wir gebildet werden, ſei verdammlich, der Fötus im Mutterleibe ſei Sünde); auch ſagt er: „der Menſch, wie er von Vater und Mutter geboren iſt, mit ſeiner ganzen Natur und Weſen, ſei nicht nur Sünder, ſondern die Sünde ſelbſt“[1]). Melanchthon nennt gleichfalls die Erbſünde eine „angeborne Kraft“, und in einem Zuſammenhange, der es ſehr beſtätigt, daß auch er ſich etwas Weſenhaftes unter derſelben dachte[2]).

1) Quenſtedt theologia didactico-polemica. Wittenberg. 1669. P. II. p. 134—135. hat die oben angeführten Formeln geſammelt und freilich entſchuldigt. Sie lauten in lateiniſcher Sprache: «naturam hominis esse peccare, hominis essentiam esse peccatum, hominis naturam post lapsum esse mutatam, peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre; hominem esse ipsum peccatum etc.» Man vergl. auch Bellarmin de statu peccati l. V. c. I. Derſelbe Bellarmin ſagte, es ſei undenkbar, daß die Seele, welche von Gott beim Acte der Zeugung erſchaffen werde, irgend böſe Beſtandtheile von ihrem Schöpfer erhalte, deßgleichen, daß eine böſe materielle Kraft in die Seele, ein geiſtiges Weſen übergehe. Darauf erwiederte Gerhard (loci theol. T. IV. p. 331. loc. X. §. 88.): Contra nos, qui animae corruptae ex anima corrupta propagationem propugnamus, argumentum hoc non pugnat! Den Creatianismus, ſo wie die Lehre der Scholaſtiker, daß die ungetauften Kinder nicht in die Hölle, ſondern an einen dritten Ort kämen, erklärt daher Gerhard für Pelagianismus (oblique pelagianizare). Bellarmin tadelte überdies den Ausdruck der lutheriſchen Theologen, die Erbſünde ſei eine poſitive Qualität. Gerhard nimmt ihm dies zuerſt ſehr übel, dann ſagt er, der Ausdruck ſei nicht in ſeiner metaphyſiſchen Strenge zu nehmen; dann — man meine damit eigentlich gar keine Qualität. Quando pravam concupiscentiam dicimus esse qualitatem positivam, non intelligimus hoc secundum ἀκρίβειαν metaphysicam ... non quasi aliqua vis agendi sit peccatum, sed quia illa vis agendi in homine est tantum ad peccatum prona atque promta. Das läßt ſich ſchon hören, iſt aber mit Nichten Luthers Sinn, wie Gerhard meint, ſondern eine Verbeſſerung deſſelben. Aehnlich *Martin. Chemnit.* Exam. Concil. Trid. P. I. p. 162.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 19. Sicut in igne est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit: ita est in homine nativa vis ad peccandum.

Endlich trat Matthias Flacius auf, und behauptete geradezu, die Erbſünde ſei die Subſtanz des gefallenen Menſchen! Nachdem nun die Verirrung den höchſten Grad erreicht hatte, fand nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung ſtatt; der blos negative und privative Charakter des Böſen wurde aufs Neue begriffen, und man näherte ſich wieder mehr der katholiſchen Betrachtungsweiſe, ohne jedoch zu läugnen, daß eine, von dem innerlichſten und tiefſten Verderben der ganzen Natur, beſonders der (noch zurückgebliebenen) höheren Seelenkräfte begleitete „poſitiv“ böſe Kraft von den Eltern auf die Kinder verpflanzt werde[1]).

Dies poſitiv Böſe nun, das wahre Ebenbild des Teufels, welches nach dem Verluſte des Ebenbildes Gottes durch die Zeugung im Menſchengeſchlecht fortgepflanzt werden ſoll, gibt den lutheriſchen Begriff von der Concupiscenz, den die Reformatoren als den einzig bibliſchen, einzig richtigen, genauen und erſchöpfenden von der Erbſünde der chriſtlichen Welt aufdringen wollten[2]). Sie verſtehen hienach unter der Concupiscenz ein völliges Auf- und Untergehen aller Triebe, Neigungen und Beſtrebungen des Gefallenen und nicht Wiedergebornen im Böſen, und zwar vermöge einer auf ihn von Adam aus übergegangenen böſen Kraft.

Luther ſtreifte unläugbar an dem manichäiſchen Gebiete an, wenn er nicht wirklich ſchon die Gränze überſchritt, und es iſt auf das Dankbarſte anzuerkennen, daß ſich ſeine Schüler mit ſo vielem Nachdrucke dem Eindringen ſo großer Verirrungen entgegenſetzten;

---

1) *Solid. Declar.* I. §. 10. p. 614. Praeterea affirmatur: Quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit talis, qualem diximus, horribilis defectus omnium bonarum virium in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod etiam in locum imaginis Dei amissae successerit intima, pessima, profundissima (instar cujusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum: quae infixa sit penitus intellectui, cordi et voluntati hominis. Itaque jam post lapsum homo haereditario a parentibus accipit congenitam pravam vim, immunditiam cordis, pravas concupiscentias et pravas inclinationes.

2) *Apolog.* II. §. 3 seq. p. 54 seq.

§. 6.

Lehre der Lutheraner von der Erbſünde.

Die Augsburgiſche Confeſſion drückt ſich über die Erbſünde in dieſer Weiſe aus: „Sie lehren, die Proteſtanten nämlich, daß nach Adams Falle alle Menſchen, die durch die Kräfte der Natur erzeugt ſind, in Sünde geboren werden, d. h. ohne Furcht Gottes, ohne Vertrauen auf ihn und mit der Begierlichkeit[1]." Dieſer Artikel beſchreibt die Erbſünde als Privation und Poſition; als Beraubung von Gütem und als Setzung von Böſem. Wir haben zuerſt die Aufgabe, den Charakter des entzogenen Guten näher zu beſtimmen. Die katholiſchen Theologen auf dem Reichstage zu Augsburg, Eck, Wimpina und Cochläus, die eine Widerlegung des vorgeleſenen lutheriſchen Bekenntniſſes ausgearbeitet hatten, bemerkten in ihrem Aufſatze, daß die Beſchreibung der Erbſünde: „die Menſchen würden ohne Furcht Gottes und ohne Vertrauen auf Gott *geboren*," deßhalb ſehr unpaſſend und unzuläßig ſei, weil Gott Fürchten und auf ihn Vertrauen in einer Reihe von geiſtigen Thätigkeiten beſtehe, die Niemand dem bewußtloſen Kinde zumuthen werde; daher ſei auch der Mangel dieſer Thätigkeiten in keiner Weiſe als eine Sünde des Neugebornen zu betrachten; das Nichtvorhandenſein jener Tugenden begründe eine mit Selbſtbewußtſein und Freiheit begangene Schuld und bezeichne auch darum das Weſen des Erbübels nicht, eben weil mit dieſem der Menſch geboren werde, und daſſelbe vor allem Selbſtbewußtſein vorhanden ſei[2]. Der Verfaſſer der Apologie ſah ſich hiedurch genöthigt, mit der wünſchenswerthen wiſſenſchaftlichen Genauigkeit zu ſprechen. Er erläuterte die unklar gedachte Stelle mit der Bemerkung, daß durch dieſelbe nichts

1) *Confess. August.* Art. II. p. 12. Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, et cum concupiscentia.

2) *Resp. theolog. Cath.* ad. Art. II. Declaratio articuli est omnino rejicienda, cum sit cuilibet Christiano manifestum, esse sine metu Dei, sine fiducia erga Deum, potius esse culpam actualem, quam noxam infantis recens nati, qui usu rationis adhuc non pollet.

ihren Kräften vor Gott nur ſündigen könne[1]; daß der gefallene Menſch ganz böſe ſei[2]. Nun befremdet auch die Vorſtellung nicht mehr, daß alle ſogenannten wirklichen oder perſönlichen, mit Selbſtbewußtſein begangenen Sünden nur die einzelen Formen und Erſcheinungen der Erbſünde ſeien, gleichſam die Aeſte, Zweige, Blüthen und Früchte des böſen Stammes und ſeiner Wurzel[3]. Die Katholiken laſſen auch bei dem gefallenen und nicht wiedergebornen Menſchen den Uebergang von der Erbſünde zur wirklichen durch die Freiheit vermittelt werden, welche die Kraft beſitzt, dem fleiſchlichen Hange nicht ganz erfolglos und auch nicht blos auf eine äuſſerliche Weiſe entgegenzuarbeiten, obgleich ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, nicht ſo viel vermag, vollkommene, ihrem inneren Weſen nach ganz ſittlich-gute, und ſomit gottgefällige Handlungen zu ſetzen.

Wir erlauben uns über dieſe lutheriſche Lehre von der Erbſünde noch folgende vorläufige Bemerkungen. Es iſt nicht zu verkennen, daß die Geſinnung, die dieſes ſo beſchaffene Lehrſtück

---

1) *Solid. Declar.* l. c. §. 22. Insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se viribus suis coram Deo nihil, nisi peccare possit.

2) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 14. p. 632. Docent, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus.

3) *Melancht.* loci p. 19. Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum: est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas etc. Luth. Werk. Wittenb. II. Th. 1551. S. 335. „Und möcht auch wohl ein Ertzſünde oder Hauptſünde genannt werden, deßhalb, daß ſie nicht eine Sünde iſt, die da gethan wird als eine andere, ſondern ſie iſts allein, die alle andere Sünde thut und treibet, von welcher alle andere Sünden herkommen, und nichts anderes, denn nur Früchte dieſer Erbſünde oder Ertzſünde." Dieſe Schrift hat den Juſtus Menius zum Verfaſſer, Luther'n aber zum Vorredner. In der Schrift: die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik von Marheineke, zweite Aufl. §. 267. S. 158. findet ſich jetzt noch ganz dieſelbe Vorſtellung, wenigſtens dieſelbe Redensweiſe. Es iſt eben ſoweit gefehlt, wenn die Sünde der Natur mit der Sünde der Perſon identificirt, als wenn die letztere von der erſteren getrennt wird. Es herrſcht hier derſelbe Fehler, wie in der ſchroffen Entgegenſetzung von Nominalismus und Realismus.

hervorgerufen hat, ſehr löblich ſei: ſie iſt offenbar aus einem tiefen Gefühle des menſchlichen Elendes, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchengeſchlechts hervorgegangen, und will dieſes Gefühl rege erhalten. Erkennen wir Dies freudig an, ſo dürfte es doch eben ſo gewiß ſein, daß das genannte Dogma dieſen Zweck nur dort erreicht, wo die Macht des Gedankens nicht aufkömmt, und dem Drange dunkler Gefühle ohne klares Bewußtſein nachgegeben wird. Es wird nämlich vergeſſen, daß, nachdem Gott eine ſolche mechaniſche Thätigkeit an dem Menſchen verübt hat, als da iſt die gewaltſame, ſchon allem vernünftigen, noch mehr aber dem chriſtlicherleuchteten Denken ſo tief widerſprechende Vertilgung eines natürlich geiſtigen Vermögens, und zwar ſeines religiös-moraliſchen, jenes ihn allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichnenden Vorzugs, von gar keiner Sünde mehr von Adam bis auf Chriſtus geſprochen werden könne, und alles moraliſche Uebel ſich in ein phyſiſches umwandle. Wie ſollte der Menſch ſündigen, der auch nicht einmal die dunkelſte Erkenntniß von Gott und ſeiner Beſtimmung haben kann, der nicht einmal das Vermögen, das Heilige zu wollen, nicht einmal Freiheit beſitzt? Er mag raſen, er mag wüthen und zerſtören, aber ſeine Handlungsweiſe wird nicht anders, als die eines wilden Thieres gewürdigt werden können.

Die zweite Betrachtung, die ſich in uns aufdrängt, iſt dieſe, daß durch Luthers Uebertreibung, ſobald ſie von den Seinigen als unhaltbar erkannt wurde, eine andere Uebertreibung nothwendig herbeigeführt werden mußte. Von einem Extreme, welches in der Behauptung beſteht, daß durch Adams Fall alle höheren guten Keime im ganzen Geſchlechte bis auf die letzte Spur vertilgt worden ſeien, wurde zu dem andern übergegangen, daß der Menſch auch jetzt noch nach jeder Beziehung ebenſo beſchaffen ſei, und ebenſo gut die Welt erblicke, wie der urſprüngliche. Sobald der Damm in ſich ſtarker, aber unerleuchteter Gefühle durchbrochen war, vermochte Nichts mehr die Hinwegſpülung der ganzen Lehre vom Sündenfalle zu hemmen, da dieſelbe in der That auch nur von dem verworrenſten Gefühle eingegeben und

keiner höheren geiſtigen Thätigkeit irgend ein Einfluß bei ihrer Zuſammenſetzung verſtattet worden war.

Drittens: wenn zur Zeit der erſten Kirche von den Heiden ſo oft gefragt wurde, warum doch wohl auch Gott erſt nach Jahrtauſenden, die ſeit dem Falle verfloſſen, den Erlöſer geſandt und ſo vielen Geſchlechtern denſelben verſagt habe, pflegten die heiligen Väter, z. B. der Verfaſſer des Briefes an Diognet und Irenäus, das Verfahren Gottes unter dem pädagogiſchen Geſichtspunct auffaſſend, zu erwiedern: Gott habe das Menſchengeſchlecht durch eine lange, harte Erfahrung darüber belehren wollen, was es, ſich ſelbſt überlaſſen, vermöge; er habe es zur Selbſterkenntniß, zum Bewußtſein ſeiner Sünde und Schuld, zum lebhaften Gefühle ſeiner Krankheit und zur Demüthigung vor Gott zu erheben beabſichtigt, um ſofort die Sehnſucht nach einer höheren Hülfe recht fühlbar zu erwecken, und zu bewirken, daß dieſelbe mit der klarſten Einſicht ihrer unbedingten Nothwendigkeit zum Heile angenommen würde. Auch die Theologen des Mittelalters geben häufig dieſe Antwort[1]). Was könnte aber wohl vom

1) *Bonavent.* breviloq. P. IV. c. 4. Opp. ed. Lugd. 1668. P. VI. p. 27. Ratio autem ad intelligentiam horum haec est, quia incarnatio est opus primi principii reparantis, juxta quod decet et convenit secundum libertatem arbitrii, secundum sublimitatem remedii, et secundum integritatem universi: nam sapientissimus artifex in agendo omnia haec attendit. Quoniam ergo libertas arbitrii hoc requirit, ut ad nihil trahatur invita, sic debuit Deus genus humanum reparare, ut salutem inveniret, qui vellet quaerere salvatorem: qui vero nollet quaerere salvatorem, nec salutem per consequens inveniret. Nullus autem quaerit medicum, nisi recognoscat morbum: nullus quaerit adjutorem, nisi recognoscat se impotentem. Quia igitur homo in principio sui lapsus adhuc superbiebat de scientia et virtute: ideo praemisit Deus tempus legis naturae, in qua convinceretur de ignorantia. Et post, cognita ignorantia, sed permanente superbia de virtute, qua dicebant, non deest, qui faciat, sed deest, qui jubeat, eddidit legem praeceptis moralibus erudientem, ceremonialibus aggravantem: ut habita scientia, et cognita impotentia confugeret homo ad divinam misericordiam et gratiam postulandam, quae data est nobis in adventu Christi: ideo post legem naturae et scripturae

lutheriſchen Standpunkte aus erwiedert werden? Daß der Menſch, ohne Erkenntniß- und Willensvermögen für das Göttliche, Gott und ſeinem Reiche ferne bleiben müſſe, iſt wohl begreiflich; es begreift ſich in einem Augenblicke ſo gut, als es auf der Stelle Jedermann einleuchtet, daß Der nicht gehen kann, der keine Füße hat. Wozu alſo der Gewaltſtreich, die religiöſe Anlage des Menſchen, das Gottebenbildliche in ihm zu vertilgen? Und Wer dürfte eine Theodicee wagen, Wer getraute ſich die Kunſt zu, Gott in der Weltgeſchichte auch nur einigermaßen zu rechtfertigen?

Die Concordienformel verſucht übrigens ihrer Lehre auch ein tröſtliches Moment abzugewinnen; ſie macht nämlich die Bemerkung, wenn der Chriſt auch nur ein Fünkchen von Sehnſucht nach dem ewigen Leben in ſich verſpüre, ſo könne er ſich durch dieſes Gefühl von der begonnenen Thätigkeit Gottes in ihm überzeugen und freudig der Zukunft entgegenblicken, da Gott das von ihm angefangene Werk auch vollenden werde[1]). Aus dem Wahne nämlich, daß alle höheren geiſtigen Vermögen im gefallenen Menſchen zerſtört ſeien, folgte von ſelbſt, daß in dieſem auch nicht die ſchwächlichſte und entfernteſte Sehnſucht nach Gott aufkeimen könne; findet ſich alſo eine ſolche im Chriſten, ſo iſt Dies den Verfaſſern der genannten ſymboliſchen Schriften der ſicherſte Beweis von der begonnenen Wiedergeburt. Aus der Annahme aber, daß im Menſchen nach dem Falle noch die religiöſe An-

---

subsequi debuit incarnatio Verbi. Man ſieht zugleich, wie dieſe Theorie, wozu Paulus im Briefe an die Galater den Urſtoff dargeboten hat, auf die Freiheit ſich gründet. Man vergl. *Alex. Halens.* Sum. theolog. p. III. q. LV. art. II. Ed. Ven. 1575. p. 231. b. auch Hugo von St. Victor u. mehrere Andere.

1) *Solid. Declar.* II. §. 11. p. 631. Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate; quae scripturae dulcissima sententia omnibus piis mentibus, quae scintillulam aliquam et desiderium gratiae divinae et vitae aeternae in cordibus suis sentiunt, eximiam consolationem offert. Certi enim sunt, quod Deus ipse initium illud verae pietatis tanquam flammulam in cordibus ipsorum accenderit etc.

lage zurückgeblieben, und darum auch die Möglichkeit eines höheren Sehnens noch vorhanden ſei, fließe kein ſolcher Troſt. Eine gefährliche Selbſttäuſchung; denn daß allerdings auch bei den Heiden noch ein höheres Fünkchen glühe, ergibt ſich aus der Betrachtung ihrer Geſchichte, über welche wir Einiges uns zu ſprechen erlauben.

§. 7.

Betrachtung über das Heidenthum, in Bezug auf die Gegenſätze beider Kirchen.

Wir haben oben geſagt, daß von der geſammten Geſchichte der Menſchheit ein ganz anderes Bild gewonnen werde, je nachdem man ſie vom katholiſchen oder vom orthodox-lutheriſchen Standpuncte aus betrachte. Wir ſind nun im Stande, dieſe Behauptung gehörig zu unterſtützen; jedoch müſſen wir ihrer näheren Begründung einige wenige Worte noch vorausſchicken, für welche wir die freundliche Nachſicht der Leſer auch inſofern in Anſpruch nehmen, als ihnen zum Theil ſchon Geſagtes noch einmal begegnen wird.

Nichts Betrübenderes konnte ſich wohl für die Kirche je ereignen, als durch die Lage der Dinge ſich aufgefordert zu ſehen, den Vorſtellungen von der Größe der Erbſünde eine Grenze zu ſetzen. Denn es ziemt dem Chriſten, ſich mit ganzer Seele dem unendlichen Schmerz über die Entfernung von Gott und das Elend der gefallenen Menſchheit zu überlaſſen, und es erfüllt mit Traurigkeit, in dieſen Gefühlen der innigſten Wehmuth, die in ſich ſchrankenlos ſind, an eine Begrenzung des Uebels gegen den Irrthum, der von Auſſen her ſtürmt, denken zu müſſen. Es iſt jedoch troſtvoll für die Kirche, daß dieſe Begrenzung nur vorgenommen wird, um den Begriff eines moraliſchen Uebels feſtzuhalten, und dadurch der Empfindung des Schmerzes und der Trauer Wahrheit und eine feſte Stütze zu verleihen, die ſich in der Anſicht der Gegner, wie oben ſchon geſagt worden iſt, nimmermehr findet. Nur ſo lange eine regelloſe Aufreizung der Gefühle und der Einbildungskraft währt, mag der Empfindung

aus derſelben Nahrung zufließen; ſobald jene Aufwallung aber zuſammenſinkt und der klare Gedanke mit der Beſonnenheit erwacht, wird das Bodenloſe der Gefühle entdeckt, die ſofort mit ihrem leeren Grunde ganz verſchwinden. Welcher Menſch kann bei der Wahrnehmung, daß ſein Daſein nicht Gott geweiht iſt, trauern, ſobald er ernſtlich bedenkt, Was es heißt, Gott habe ihm das Vermögen dazu geraubt? Um das Uebel in ſeiner wahren und ganzen Größe anzuerkennen, darf es nicht ſo groß geſchildert werden, als es von den Bekenntnißſchriften der Lutheraner geſchieht. Wenn wir daher in dem Folgenden eine von dem Standpunct der kirchlichen Orthodoxie aus ſelten oder nie durchgeführte Anſicht vom religiös-ſittlichen Leben der heidniſchen Völker vorlegen, ſo möge Niemand wähnen, wir hätten kein Gefühl für die Größe des erblichen Uebels, von welchem unſer Geſchlecht ſo ſchmerzhaft ergriffen iſt, und darum auch für die Fülle der Wohlthaten des Erlöſers; gerade um dem Danke gegen ihn eine feſte Grundlage zu geben, kehren wir die beſſere Seite der heidniſchen Welt hervor, und bedauern darum nur, nicht mehr als eine höchſt fragmentariſch gehaltene Darſtellung geben zu können.

Die ausgedehnten Forſchungen unſerer Zeit über die alte und die fernſten Theile der neuen Welt haben auf eine glänzende Weiſe die katholiſche Darſtellung des gefallenen Menſchen beſtätigt. Kein Volk hat ſich gefunden, das nicht an Gott geglaubt und demſelben durch Opfer ſeine Huldigung dargebracht hätte. Nirgends ſind die religiöſen Vorſtellungen rein, ja allenthalben mit großen Irrthümern befleckt; aber im Aberglauben liegt ſtets noch der Glaube verborgen, und dieſer iſt das Gute in jenem: auch im roheſten Fetiſchdienſte gibt ſich der Zug des Menſchen zu Gott hin noch zu erkennen; er beweiſt, daß der Gefallene noch geiſtliche Kräfte beſitze, um in der Sprache der lutheriſch-ſymboliſchen Schriften zu reden.

Melanchthon ſcheint eine Ahnung von dem Gewichte empfunden zu haben, das dieſe Erſcheinung auf die Wagſchale der Katholiken legt; er bemüht ſich jedoch durch die Bemerkung das Gleichgewicht wiederherzuſtellen, daß die Reſte des Glaubens uralten

Traditionen zu verdanken ſeien [1]). Ohne dieſe Ueberlieferungen würde ſich allerdings, wie denn Dies auch von jeher die kirchliche Anſicht war, der Glaube verloren haben; allein hätten dieſelben nicht auch zugleich einen Anknüpfungspunct und eine Stütze im Innern des Menſchen gefunden, ſo konnten ſie unmöglich beibehalten werden; als etwas dem Menſchen blos Aeuſſerliches mußten ſie ganz vergeſſen werden, und hinwegfallen.

Die geſellſchaftliche Vereinigung der Menſchen und die Bildung der Staaten war zuverläßig ohne Religion nicht möglich, Was gewiß auch daraus hervorgeht, daß die Nationen ihre Gottheiten hatten, deren Schutze das Gemeinweſen anvertraut war, denen Tempel errichtet, und zu welchen die Gebete emporgeſandt wurden. Die Völker legten dadurch das Gefühl ihrer Abhängigkeit von einer höhern Macht an den Tag, die die Flehenden wirklich auch führte und beſchützte, obſchon ſie keine würdige Verehrung fand. Dieſer unvertilgbare Zug der Menſchen ſich zu vereinen und zu verbinden, iſt in ſeinem Grunde wahrhaft religiös, und ein unauslöſchliches Zeugniß von zurückgebliebenen Kräften höherer Art; der ganz böſe Menſch (totus malus) würde keinen Trieb nach Gemeinſchaft mehr gefühlt haben, und Alle hätten ſich in wildem Kampfe aufgerieben, im Falle es je zu einer Mehrheit von Menſchen würde gekommen ſein. Wenn Calvin dieſe Vereine, dieſe Vorbilder der künftigen Kirche, ohne Religion und ohne Glauben ſich bilden und einzig aus dem Spiele der niederen Thätigkeiten des Menſchen hervorgehen läßt, ſo war ihm gewiß die Natur derſelben völlig fremd [2]).

---

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 67. Ita ut mihi paene libeat vocare legem naturae non aliquod congenitum judicium seu insitum et insculptum natura mentibus hominum, sed leges acceptas a patribus et quasi per manus traditas subinde posteritati. Ut de creatione rerum, de colendo Deo docuit posteros Adam, sic Cainum docuit, ne fratrem occideret. Mehr noch ſagt die *Solid. declar.* II. §. 9. p. 630. aber auch im vollkommenen Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Sie ſagt, die humana ratio habe noch notitiae illius scintillulam, quod sit Deus; wie ſollte Dies aber ohne eine scintillula spiritualium virium möglich ſein?

2) *Calvin.* Institut. l. II. c. 2. §. 13. p. 87.

Vorzüglich mag Dies China, das Reich der Mitte, beweiſen, welches im Sinne ſeiner uralten Grundlagen recht eigentlich eine Theokratie zu ſein beſtimmt iſt. Der Kaiſer ſoll nur Gottes Stimme hören und das Organ derſelben für das ganze Volk, die Familie des Fürſten, werden. Alle Uebel und Drangſale, die die Bürger dieſes väterlichen Reiches quälen, werden Dem zufolge als göttlich verhängte Strafe des Ungehorſams gegen den unſichtbaren Herrſcher betrachtet, und ſittliche Beſſerung, Rückkehr zur frommen Einfalt der Väter als die Bedingung erneuerter Wohlfahrt des Landes angeſchaut. Wer möchte hier eine Vertilgung der geiſtlichen Kräfte des Menſchen vermuthen, hier, wo die religiöſe Betrachtungsweiſe des ganzen Lebens ſo durchgeführt und in die innerſten Elemente der Staatsverfaſſung und Staatsverwaltung aufgenommen iſt? Wer hat noch je auch nur einige Bruchſtücke aus den Schriften der chineſiſchen Weiſen geleſen, ohne den Ernſt des Lebens, die trefflichen Sittenvorſchriften und die oft ſo tiefe Weisheit zu bewundern, die uns in denſelben ſo häufig begegnet? Allerdings würde Melanchthon über die Tugenden des Lao-tſeu, Congfu-tſeu und Meng-tſeu dieſelbe Anſicht entwickeln, die er über die Seelenſtärke des Sokrates, die Keuſchheit des Xenokrates und die Mäßigkeit des Zeno vortrug, daß ihnen nämlich nur ſelbſtſüchtige Rückſichten zum Grunde lägen, und ſie daher für Laſter müßten gehalten werden [1]). Wir ſind allerdings nicht geſonnen, die chineſiſchen oder die griechiſchen Weiſen als reine Tugendhelden, die, inwiefern ſie nur auf ſich ſelbſt ſtanden, vor Gottes Gericht beſtehen möchten, zu verehren, und zu behaupten, daß alle ihre Beſtrebungen aus einer gottgefälligen Quelle hervorgegangen ſeien; allein es handelt ſich nicht darum, ob Jemand, der Chriſtus nicht kennt, von ſeinem Lichte nicht erleuchtet und von ſeiner göttlichen Kraft nicht geſtärkt iſt, aus ſich und durch ſich rein und gerecht vor Gott werden möge, ſondern die Frage iſt, ob der gefallene Menſch

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 22. Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia . . . non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi.

durch und durch verdorben, ob Alles, was er thue und ſinne, Sünde[1]) und verdammlich[2]) ſei, ob er ſogar die religiös-ſittliche Anlage verloren habe, ob jene Tugenden als etwas blos Aeuſſerliches betrachtet werden müſſen, und in keinem tieferen Verhältniſſe zum Menſchen ſtehen, als körperliche Schönheit und Reichthum[3]). Dies läugnen wir, und läugnen es ſelbſt auf die, jetzt freilich nicht gar zu große Gefahr hin, daß es uns Jemand zum Verbrechen anrechne, und uns als falſche Theologen bezeichne, gleichwie Philipp Melanchthon unſern edlen Vätern den Vorwurf machte, daß ſie die philoſophiſchen Studien in die Schulen eingeführt und die Leſung des Plato und Ariſtoteles empfohlen hätten, da doch jener voll von Hochmuth ſei, welchen er leicht ſeinen Freunden mittheile, und dieſer im Grunde nur ſtreiten lehre[4]): daß jene ehrwürdigen Männer nur noch ihre beſſeren Vorſtellungen und ſittlichen Beſtrebungen in ihrem Geiſte empfangen konnten, hält der Katholik für den Beweis noch zurückgebliebener guter Kräfte; daß jene nicht gediegen, und dieſe nicht vollkommen, ja höchſt unvollkommen und meiſt geradezu böſe waren, für eine nothwendige Folge des Falles.

Wenden wir uns von den Chineſen zu den Hindus. Das Gefühl der Entfernung von Gott und des tiefen Falles der Menſchheit zeigte ſich bei denſelben ſo rege, daß ſie die eben ſo

1) *Melancht.* l. c. Negant tamen (Pelagiani) eam esse vim peccati originalis, ut *omnia* hominum opera, omnes hominum *conatus* sint peccata.

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 3. fol. 93. Die Ueberſchrift des Kapitels heißt ſchon: Ex corrupta hominis natura nihil nisi *damnabile* prodire.

3) *Melancht.* l. c. Effundit autem hujusmodi virtutum umbras Deus in gentes, in impios quosvis, non aliter atque formam, opes et similia dona largitur. Alſo auf eine ganz mechaniſche Weiſe, ſo daß gar keine höhere geiſtige Thätigkeit dabei ſtatt fand. Uebrigens war allerdings eine ſolche Anſicht conſequent, da der Menſch keine geiſtigen Anlagen mehr zur Ausübung von Tugenden hatte.

4) Pseudotheologi nostri falsi caeco naturae judicio commendarunt nobis philosophica studia. Quantum in Platone tumoris est et fastus? Neque facile fieri mihi posse videtur, quin ab illa platonica ambitione contrahat aliquid vitii etc.

ernſte als kindliche, und in Betracht der Faſſungskräfte des jugendlichen Weltalters, welches die ewige, reine Idee des Menſchen in Gott nur dann feſtzuhalten vermag, wenn ſie ihr eine concrete Wirklichkeit in der Zeit gibt, ſehr liebenswürdige Lehre von einer Präexiſtenz der Geiſter aufſtellten, die um ihrer Sünden Willen von Gott auf dieſe Erde verſtoßen ſeien. Sie betrachteten daher das ganze menſchliche Leben als eine von Gott gnädig verliehene Friſt zur Reinigung und Läuterung, wie Dies in dem bekannten Hollwelliſchen Fragmente ſo lebendig als klar ausgeſprochen iſt, und auſſer den Hindus noch in Tibet, im Reiche der Birmanen, von den Siameſen u. ſ. w. geglaubt wird; auch wurde jene Idee in dem ganzen bürgerlichen Leben der Hindus, beſonders aber in dem Verhältniſſe der verſchiedenen Kaſten zu einander ausgeprägt. Wer kann, fragen wir nun, die Entfremdung von Gott ſchmerzlich empfinden, ohne noch irgend etwas Gottverwandtes, ohne das Bild Gottes in ſich zu tragen? Waren die Mittel, die ſie zur Wiedervereinigung mit Gott anwendeten, verkehrt; ſo waren ſie es deßhalb, weil uns kein Name gegeben iſt, in dem wir gerecht vor Gott werden möchten, als allein Jeſus Chriſtus; allein ſelbſt in der oft krampfhaften, über Alles tragiſchen Anſtrengung, wieder zu Gott zu gelangen, liegt das unwiderſprechliche Zeugniß von einer aus der Bruſt des Menſchen nicht vertilgten Sehnſucht nach dem ewigen Leben. Wer kann die Tempel auf Elephantine und Salſette betrachten, und den Indiern die Anlage zur Religioſität abſprechen? Wer hat je ihre Lehre vom gegenwärtigen Zeitalter, dem Kali-Juga, und ſeinem Verhältniſſe zu den früheren beherziget, ohne ſich zu geſtehen, daß ſie in ſich eine tiefe Empfindung des immer ſich vergrößernden Verfalles der Menſchheit nähren? Wer hat je ihre Lehre von den göttlichen Incarnationen kennen gelernt, ohne darin wenigſtens eine entfernte Sehnſucht nach einer göttlichen Befreiung vom Falle anzuerkennen? Eine Sehnſucht, die ſich im ganzen Alterthume findet. Artete der frühere indiſche Theismus mannichfach in Pantheismus aus, ſo iſt die Urſache in der durch die Entwickelung der Sündhaftigkeit immer mehr geſchwächten endlichen Vernunft zu ſuchen; daß aber kein Atheismus, die

vollendete Gottloſigkeit, zu Tage gefördert ward, iſt dem unauslöſchlichen Ebenbilde Gottes im Menſchen zu danken.

Was möchte wohl ein Luther und Melanchthon, ein Muſäus und Wigand, Flacius und Heßhuß erwiedert haben, wenn man ihnen die Lehre der Parſen vorgehalten hätte, die von der Unnatur des Böſen ſo tief ergriffen waren, daß ſie ſich das Daſein deſſelben in der guten Schöpfung nicht anders zu erklären wußten, als durch die Annahme eines für ſich beſtehenden böſen Princips, das dem Guten ewig entgegenwirke? Liegt hierin nicht ſogar ein zarteres religiöſes Gefühl verborgen, als in der oben vorgetragenen Anſicht Melanchthons, Calvins und Beza's, daß der gute, heilige Gott ſelbſt zum Böſen antreibe, und deſſelben zur Ausführung ſeiner Zwecke bedürfe? Vermiſchten endlich auch die Parſen das phyſiſche und moraliſche Böſe, hielten ſie es wenigſtens nicht gehörig auseinander; es berechtigt dieſe Erſcheinung zu keinem Einwurfe gegen unſer eben gefälltes Urtheil: die Reformatoren wären nämlich nur zur Erwägung einzuladen, daß es ihnen ſelbſt nicht viel beſſer erging als den Parſen, und zwar unter ganz anderen Verhältniſſen; denn dieſe kannten die chriſtliche Lehre nicht, die Reformatoren aber bekämpften die Wahrheit, die dicht neben ihnen in ihrem reinen Glanze ſtrahlte.

In der ganzen alten Welt gewahren wir ein Suchen nach Wahrheit. Man bedenke, wie viel Dies heißt! Hat ſie auch Niemand aus ſich heraus gefunden, denn ſie muß dem Geſchöpfe gegeben werden, ſo wurde ſie doch erſehnt. Der ganz verdorbene Menſch, dem alle geiſtlichen Kräfte geraubt ſind, in dem Gottes Ebenbild vertilgt iſt, ſtrebt aber nicht nach Wahrheit und kann nicht darnach ſtreben. Gewiß wurde ſie auch nur zu häufig in der geſchöpflichen Welt geſucht, und nur ſelten gewann es der Menſch über ſich, den Blick freudenvoll nach Oben zu richten; allein entdeckten wir auch nur Einen ſolchen, ſo mag es nicht mehr zweifelhaft bleiben, daß es der Menſch immer konnte, wenn er wollte, und die Freiheit, auch des gefallenen Menſchen, iſt bewährt.

Mit unendlichen Abſtufungen von ſittlichen Charakteren und religiöſen Weiſen macht uns die Geſchichte bekannt: von dem häß-

lichſten Scheuſale an bis zur Frömmigkeit hinauf, die innig rührt, finden ſich durch unzählige Grade hindurch lebendige Beiſpiele; und hier ſollte ſich die ſittliche Freiheit nicht kund thun, ſondern nur eine äuſſere, bürgerliche Freiheit? Warum ward der Eine nicht, der ſich unter denſelben Verhältniſſen bewegte, was der Andere in ſittlich-religiöſer Beziehung? Freilich, wenn auf Gott unbedingt Alles zurückgeführt, Alles nur als ſeine That betrachtet, und das Böſe, wie das Gute, urſächlich auf ihn bezogen wird, dann mögen wir auch hierin keinen Beweis von der Wahrheit finden, daß auch der gefallene Menſch noch frei und durch ſittlich-religiöſe Kräfte ausgezeichnet ſei, deren Verwendung ihm überlaſſen bleibe; dann mögen wir aber auch aufhören, von Gut und Bös überhaupt zu ſprechen, und den Gedanken an einen heiligen Gott und an eine ſittliche Zurechnung in die Reihe ſchöner Träume verſetzen.

Die Geſchichte beſtätigt demnach die katholiſche Lehre von der Erbſünde, und unwiderſprechlich ſtellt es ſich heraus, daß der Menſch, obſchon er tief fiel, doch nicht aus der Freiheit, und dem Ebenbilde Gottes herausgefallen iſt, daß nicht Alles, was er ſann und that, Sünde und verdammlich ſein mußte, und daß er nicht bloß die Freiheit zum Sündigen genoß, wie die lutheriſchen Symbole verſichern. Uebrigens befremdet es auch hier nicht, wenn wir die Ausſchweifung der lutheriſch-ſymboliſchen Anſicht von dem vorchriſtlichen Weltalter betrachten, daß ſich ihr im Verlaufe der Zeit eine andere Ausſchweifung gegenüberſtellte, die ſelbſt die tiefſten Lehren des Evangeliums als heidniſche Erbſtücke auffaſſet, oder wenn es recht gut geht, das Chriſtenthum für eine natürliche Entwickelung des Menſchengeſchlechts hält, und im Heidenthum eben darum auch eine, alſo abgeſehen vom Falle, an ſich nothwendige Bildungsſtufe der Menſchheit verehrt.

§. 8.

Lehre der Reformirten von der Erbſünde.

Die Reformirten gingen in ihrer Beſchreibung von der Erbſünde und den Folgen derſelben keineswegs ganz ſo weit, als die Lutheraner. Wir können überhaupt in mehr als einer Be-

ziehung beobachten, daß das erſt durch Calvin geſchaffene oder doch geordnete Lehrgebäude der Reformirten in mancher Beziehung unverkennbare Vortheile aus den Abwegen und Mißgriffen der früheren Reformatoren zog. Der wiſſenſchaftliche und gelehrte Calvin zeigt ſich darum auch da und dort billiger gegen die Katholiken, gibt ihre Lehre zuweilen nicht ſo ſehr entſtellt, wie ſeine Vorgänger, und verfährt überhaupt mit viel mehr Umſicht und Ruhe, als Luther. So geſchah es, daß, gleichwie z. B. Zwingli's kalte, leere Anſicht vom Sacramente des Altars durch Calvin der wahren chriſtlichen Lehre wieder um ein Bedeutendes näher gebracht wurde, auch in dem Lehrſtücke, das wir eben behandeln, eine minder große Entfernung von der Wahrheit ſtatt findet. Die rückgängige Bewegung, wo ſie eintrat — denn ſie erfolgte öfters auch nicht — wurde jedoch beinahe immer auf Rechnung der Klarheit und Beſtimmtheit der Begriffe erkauft; und wenn die verſchwundene allzugroße Härte erfreut, ſo iſt die an ihre Stelle getretene Unſicherheit des Gedankens und ein gewiſſes Hin- und Herſchwanken deſto ſtörender.

Calvin ſelbſt drückt ſich ſehr verſchieden über die Erbſünde und ihre Folgen aus. An einigen Orten ſagt er ohne Einſchränkung, das Bild Gottes ſei im Menſchen vernichtet worden [1]). An andern Orten ſpricht er Daſſelbe alſo aus: der Menſch ſei dergeſtalt aus dem Reiche Gottes verbannt, daß in ihm Alles, was auf das fromme Leben der Seele Bezug habe, ausgelöſcht ſei [2]), und verſichert, der Menſch erhalte die Organe für das Reich Gottes erſt in der neuen Schöpfung in Chriſto Jeſu wieder [3]).

Dieſen Beſtimmungen ſtehen jedoch andere entgegen, in welchen keine völlige Vernichtung und gänzliche Aufhebung des Bildes

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 2. n. 12. Denique sicut primi hominis defectione deleri potuit ex ejus mente et anima imago Dei etc.

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 2. §. 12. p. 86. Unde sequitur, ita exulare a regno Dei, ut quaecunque ad beatam animae vitam spectant, in eo extincta sint.

3) *Calvin* Institut. l. III. c. 29. §. 2. p. 353. Ac ne glorietur, quod vocanti et ultro se offerenti sa:tem responderit, nullas ad audiendum esse aures, nullos ad videndum oculos affirmat (Deus), ni:i quos ipse fecerit.

Gottes im Menſchen ausgeſprochen iſt, ſondern nur eine greuliche Entſtellung, Verſtümmelung und Befleckung deſſelben [1]).

Dieſelbe Unbeſtimmtheit, daſſelbe Schwanken kömmt zum Vorſchein, wenn Calvin einzel die Kräfte unterſucht, die dem ſündigen und nicht erneuerten Menſchen noch eigen ſeien; oder wenn er das nach dem Dogma der Katholiken auch im gefallenen Menſchen gerettete freie Princip nach allen Beziehungen hin einer Prüfung unterwirft. Er bemerkt, die Vernunft (ratio, intellectus) und der Wille (voluntas) könnten aus dem Menſchen nicht verdrängt werden, weil dieſe Vermögen den charakteriſtiſchen Unterſchied des Menſchen vom Thiere bildeten [2]). In dem Kreiſe der geſellſchaftlichen Inſtitutionen, der freien und mechaniſchen Künſte, der Logik, Dialektik und Mathematik läßt er nun die Vernunft (beſſer den Verſtand) recht rühmlich, auch bei den Heiden, ſich bewegen, und macht gelegentlich einen derben Ausfall auf die unter den damaligen Proteſtanten ſo allgemein herrſchende Verachtung der Philoſophie [3]). Gelangt er nun aber zur Beſchreibung der religiös-moraliſchen Kräfte, dann tritt die ſeltſamſte Unbeſtimmtheit ein. Er ſtellt, Was die Erkenntniß Gottes betrifft, keineswegs in Abrede, daß einige Wahrheiten bei den, auch beſonderer göttlicher Offenbarungen nicht gewürdigten Völkern da und dort zerſtreut gefunden würden, und ſcheint deshalb die Annahme eines völligen Unterganges der geiſtlichen Kräfte nicht zu billigen [4]); allein er vernichtet die Hoffnung, die

1) *Calvin.* Instit. l. I. c. 15. §. 4. p. 57. Etsi demus, non prorsus exinanitam ac deletam in eo fuisse Dei imaginem, sic tamen corrupta fuit, ut, quidquid superest, horrenda sit deformitas. — Ergo quum Dei imago sit integra naturae humanae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem, postea sic vitiata ac prope deleta est, ut nihil ex ruina, nisi confusum, mutilum, labeque infectum supersit etc.

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 2. §. 12. p. 86.

3) L. c. §. 15. fol. 88. Pudeat nos tantae ingratitudinis, in quam non inciderunt Ethnici poetae, qui et philosophiam, et leges et bonas omnes artes Deorum inventa esse confessi sunt.

4) L. c. §. 12. fol. 86. Hoc sensu dicit Joannes, lucem adhuc tenebris lucere, sed a tenebris non comprehendi: quibus verbis utrum-

dieſes Zugeſtändniß gewährt, durch den Beiſatz wieder, daß Gott wohl dergleichen Blitze in tiefer Nacht deßhalb vergönnt habe, um die Männer, denen ſie zu Theil, oder vielmehr aufgenöthigt worden ſeien, durch ihr eigenes Geſtändniß verdammen zu können [1]; da ihnen nun die Entſchuldigung, als ſeien ſie mit den Wegen des Herrn unbekannt geweſen, unmöglich ſei. Er ſcheint demnach wieder abgeneigt, jene Spuren von wahrer Erkenntniß Gottes als Erzeugniß und Eigenthum der höheren, mit Gott wirkenden, menſchlichen Kräfte zu betrachten; er ſcheint ſie vielmehr als die Folge ganz ſeltſamer und wunderlicher Einwirkung Gottes auf gewiſſe Menſchen zu beſonderen Zwecken aufzufaſſen, Was um ſo auffallender iſt, als er anderwärts das Beſorgtſein um einen guten Ruf aus dem Schamgefühle, und dieſes aus dem angebornen Sinn für Recht und Tugend ableitet, worin ſchon der Saamen der Religion eingeſchloſſen ſei [2]. So gewahren wir durchaus einen trefflichen, geſunden Sinn, der mit verirrten Gefühlen um den Sieg ringt, aber nach einem kurzen, friſchen Anſatze, ſich ihrer zu bemächtigen, immer wieder erliegt.

Ungefähr in ähnlicher Weiſe behandelt er die moraliſchen Erſcheinungen der Vorwelt. Die Katholiken pflegten zuweilen auf Männer, wie Camillus, hinzuweiſen, und aus dem Leben derſelben die ſittliche Freiheit, auch der Heiden, und gewiſſe Reſte des Guten unter denſelben zu beweiſen; ſie vertheidigten überdies den Satz, Gottes beſondere, um der rückwärts wirkenden Verdienſte Chriſti willen ertheilte Gnade, welche die übriggebliebenen guten Kräfte geſtärkt habe, ſei in vielen Erſcheinungen unverkennbar [3]. Welchen Weg betritt nun Calvin, um dergleichen Er-

---

que clare exprimitur, in perversa et degenere hominis natura micare adhuc scintillas, quae ostendant, rationale esse animal et a brutis differre.

1) L. c. §. 18. fol. 89. Praebuit quidem illis Deus exiguum divinitatis suae gustum, ne ignorantiam impietati obtenderent: et eos interdum ad dicenda nonnulla impulit, quorum confessione ipsi convincerentur.

2) L. c. l. I. c. 15. n. 8.

3) *Constitut. Unigenitus* (*Harduin.* Concil. Tom. XI. fol. 1635.) verwirft daher folgende calviniſch-janſeniſtiſche Sätze: n. XXVI. Nullae

ſcheinungen zu erklären? Er bemerkt, es ſei ſehr leicht, durch dieſelben über die wahre Natur des Verderbens ſich täuſchen zu laſſen, und verkennt die ſchöneren Spuren eines ſittlichen Geiſtes nicht geradezu. Allein er ſagt, wir ſollen uns hiebei einfallen laſſen, daß hie und da Gottes Gnade hemmend einwirke, nicht um innerlich dem Menſchen ſtärkend und reinigend zu Hülfe zu kommen, ſondern um die ſonſt unfehlbaren Ausbrüche des Böſen mechaniſch zu verhindern [1]). Die Weiſe des guten Camillus erklärt er hienach durch die Annahme, es möge dieſelbe ein blos äuſſerliches, hypokritiſches Weſen geweſen ſein, oder die Wirkung der eben angedeuteten, das Böſe in der Bruſt des Menſchen mechaniſch zurückhaltenden Gnade, die ihn um nichts beſſer als alle Uebrigen mache [2]). Durch ſolche mehr als mechaniſche Erklärungsverſuche beweiſt Calvin unwiderſprechlich, daß, wenn er auch von der Vernunft und dem Willen als nicht vertilgten und nicht vertilgbaren Seelenvermögen ſpricht, wodurch ſich der Menſch vom Thiere unterſcheide, er dabei doch keineswegs gemeint war, daß der Menſch aus jener unſeligen Kataſtrophe eigentlich moraliſch-religiöſe Kräfte gerettet habe.

Indeß ſo wunderlich auch Calvin von dem nicht wiedergebornen Menſchen urtheilt [3]), ſo weit, als die Lutheraner, verlor er ſich

---

dantur gratiae, nisi per fidem. n. XXIX. Extra ecclesiam nulla conceditur gratia. Unter fides iſt der Glaube an Chriſtus zu verſtehen.

1) *Calvin.* Instit. l. II. c. 3. p. 2. fol. 94. Exempla igitur ista monere nos videntur, ne hominis naturam in totum vitiosam putemus .... Sed hic succurrere nobis debet, inter illam naturae corruptionem esse nonnullum Dei gratiae locum, non quae illam purget, sed intus cohibeat.

2) L. c. §. 3. fol. 95. Quid autem, si animus parvus fuerit et contortus, qui aliud potius quidvis quam rectitudinem sectatus est? . . . Quamquam haec certissima est et facillima hujus quaestionis solutio: non esse istas communes naturae dotes, sed speciales Dei gratias, quas varie et in certum modum profanis alioqui hominibus dispensat.

3) *Calvin.* Instit. l. II. c. 5. n. 19. Hier ſagt er in Bezug auf den unter die Räuber Gefallenen, deſſen ſich der Samaritan erbarmte:

doch nicht. Wenn er lehrt, der Wille und die Vernunft ſeien auch nach dem Falle noch vorhanden, ſo iſt wirklich das Glaubens- und das höhere Willensvermögen gemeint. Jene Stellen nämlich, in welchen er auch das Vermögen dem Gefallenen abzuſprechen ſcheint — und es gibt deren ſehr viele — müſſen durch andere ergänzt werden, in welchen er ausdrücklich ſagt, daß, wenn er von einer Vertilgung des Willens ſpreche, er nur das wirkliche gute Wollen, nicht das Willensvermögen verſtehe[1]; ſo daß die von den Lutheranern verworfene Vorſtellung Victorin Strigels gerade die Calviniſtiſche zu ſein ſcheint.

Von der Concupiscenz, wie aus dem bisherigen Vortrage ſchon einleuchten muß, ſtellt übrigens Calvin ungefähr denſelben Begriff auf, wie die lutheriſchen Bekenntnißſchriften[2], nur daß er ſich dieſes Kunſtwortes eben nicht gerne bedient, woher es

---

Neque enim dimidiam homini vitam reliquit Dei verbum, sed penitus interisse docet, quantum ad beatae vitae rationem. Die Katholiken beriefen ſich nämlich auf dieſe Parabel, um zu zeigen, daß der gefallene Menſch noch einige Lebenskräfte habe. Dann: Stet ergo nobis indubia ista veritas, quae nullis machinamentis quatefieri potest: mentem hominis sic alienatam prorsus a Dei justitia, ut nihil non impium, contortum, foedum, impurum, flagitiosum concipiat, concupiscat, moliatur: cor peccati veneno ita penitus delibutum, ut nihil, quam corruptum foetorem efflare queat.

1) Instit. l. II. c. 3. n. 6. Voluntatem dico aboleri, non quatenus est voluntas: quia in hominis conversione *integrum manet, quod primae est naturae: creari etiam novam dico, non ut voluntas esse incipiat, sed ut vertatur ex mala in bonam.* Haec in solidum a Deo fieri affirmo. Cfr. l. c. c. 5. n. 16. wo er zugibt, daß das Gute, das durch uns geſchieht, auch unſer genannt werden könne, weil das Willensvermögen unſer ſei.

2) L. c. l. II. c. 1. n. 8. Neque enim natura nostra boni tantum inops et vacua est; sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sunt, si modo adderetur (quod minime conceditur a plerisque, den Katholiken nämlich) quidquid in homine est, peccatum est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, haec concupiscentia inquinatum refertumque esse.

denn auch wohl zu erklären ſein wird, daß auch die reformirten Symbole daſſelbe nur äuſſerſt ſelten gebrauchen[1]).

Was die reformirten Bekenntnißſchriften betrifft, ſo können ſie in mehrere Claſſen eingetheilt werden, indem diejenigen, welche unter dem näheren oder entfernteren Einfluſſe Zwingli's ausgefertigt wurden, ſich ſehr erheblich von denen unterſcheiden, in welchen Calvins Geiſt weht. In der Tetrapolitana iſt das Lehrſtück von der Erbſünde gar nicht beſonders behandelt, ſondern nur im Artikel von der Rechtfertigung nebenbei berührt, eine Erſcheinung, zu deren Erklärung Zwingli's Darſtellung von der Erbſünde weiter unten noch vorgelegt werden wird.

Die älteſten helvetiſchen Confeſſionen (II. und III.) ſprechen ſich mit vieler Beſonnenheit und Umſicht aus, und könnte man nur ihres Geiſtes verſichert ſein, d. h. wären wir nur gewiß, daß ihre eben gerühmte Eigenthümlichkeit nicht aus demſelben Grunde zu Tage gefördert ward, aus welchem die Tetrapolitana von der Erbſünde gar nicht beſonders zu ſprechen für gut fand, ſo könnte ſich ſogar der Katholik vollkommen zufrieden erklären[2]).

An die helvetiſchen Confeſſionen ſchließt ſich die anglicaniſche an, die überall ſchroffes Weſen gerne zu vermeiden ſucht[3]).

---

1) Außer *Confess. Anglic.* art. IX. p. 130. erinnere ich mich nicht mehr, es geleſen zu haben.

2) *Confess. Helvet.* II. c. XIII. p. 95. Atque haec lues, quam originalem vocant, genus totum sic pervasit, ut nulla ope irae filius inimicusque Dei, nisi divina per Christum curari potuerit. Nam si quid bonae frugis superstes est, vitiis nostris assidue debilitatum in pejus vergit. Superest enim mali vis, et nec rationem persequi, nec mentis divinitatem excolere sinit. Was heißt mentis divinitas? *Confess. Helvet.* III. c. 2. p. 103. Confitemur, hominem ab initio secundum Dei imaginem et justitiam et sanctitatem a Deo integre factum. Est autem sua sponte lapsus in peccatum, per quem lapsum totum humanum genus corruptum et damnationi obnoxium factum est. Hinc natura nostra vitiata est, ac in tantam propensionem ad peccatum devenit, ut nisi eadem per spiritum sanctum redintegretur, homo per se nihil boni faciat, aut velit.

3) *Confess. Anglic.* art. IX. p. 129. Peccatum originale non est, ut fabulantur Pelagiani, in imitatione situm, sed est vitium et depra-

Die erſte (nicht älteſte) helvetiſche, die galliſche, belgiſche und ſchottiſche dagegen drückten Calvins Lehre ganz aus: der Menſch iſt durch und durch, ganz und gar verdorben [1]). Jedoch begegnen wir auch manchen Halbheiten und Unentſchiedenheiten in denſelben, wie bei Calvin. Merkwürdig iſt es übrigens, daß das erſte helvetiſche Symbolum die lutheriſche Anſicht, daß der gefallene Menſch nicht einmal mehr das Willens- und Erkenntnißvermögen für das Reich Gottes beſitze, gerade für manichäiſch erklärt [2]).

Noch verdient folgende Erſcheinung unſere Aufmerkſamkeit. Auch die reformirten Symbole betrachten die wirklichen Sünden nur als das Heraustreten der Urſünde, als das allmählige Offenbarwerden derſelben in einzelen, begrenzten Erſcheinungen; auch ihnen iſt Adams Sünde die einzige, die einige Quelle, woraus alle ſchöpfen, ohne ſie je zu erſchöpfen, die unendliche, ſtets rege und wirkſam, einen Ausdruck zu finden, und wenn ſie ihn gefunden, unbefriedigt, abermals einen neuen zu ſuchen [3]). Mit Recht

---

vatio naturae cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fit, ut ab originali justitia quam longissime distet, ad malum sua natura propendeat, et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in quoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur.

1) *Confess. Helvet.* I. c. VIII. IX. p. 15 sq. *Gall.* c. X — XI. p. 114. *Scot.* art. III. p. 146. *Belg.* c. XIV. p. 178. Die ungariſche ſpricht gar nicht von der Erbſünde, jedoch aus anderen Gründen, als die Tetrapolitana. Was die im Texte berührten Disharmonien betrifft, ſo bietet deren die erſte helvetiſche mehrere dar, auf die wir uns hier nicht einlaſſen können, da wir zu ſehr ins Detail eingehen müßten. Die belgiſche ſagt z. B. durch die Erbſünde ſei der Menſch ganz von Gott getrennt worden, und weiter unten läßt ſie ihm doch noch einige vestigia exigua der früheren gottebenbildlichen Gaben.

2) *Confess. Helvet.* I. c. IX. p. 19. Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus .... p. 21. Manichaei spoliabant hominem omni actione, et veluti saxum et truncum faciebant, was ſich wegen der Hervorhebung der eigenthümlichen lutheriſchen Ausdrücke auch nur auf die lutheriſchen Vorſtellungen beziehen kann.

3) *Confess. Belg.* c. XV. p. 179.

mochten die Katholiken entgegnen, daß dieſer Anſicht zufolge an ſich alle Sünden gleich ſein müßten, indem nach den Grundſätzen eines falſchen Realismus die Perſon ganz in der Natur, das Einzelweſen im Allgemeinen aufgehend gedacht werde, und die Erſcheinung, daß nicht alle Unbekehrten auf gleiche Weiſe Schurken und Böſewichter, nicht alle Bruder- und Vatermörder, Räuber und Giftmiſcher ſeien, keineswegs von den Reformirten durch den verſchiedenen Gebrauch der Freiheit, welche gemäß ihrer Lehre Niemand beſitzt, erklärt werden könne; daß alſo das Urübel nach den Grundſätzen Calvins mit blinder Nothwendigkeit fortwirke, und in jedem Menſchen ein ganz bereitwilliges, weil unfreies Organ finde, ſeine abſcheulichſten Tücken zu vollziehen. Es könne darum lediglich nur als Zufall begriffen werden, wenn der Eine als ein furchtbarer Verbrecher, der Andere als ein wohlgeſitteter Menſch erſcheine; im Grunde ſei Dieſer ſo nichtswürdig als Jener; die Allen gleiche und von Niemanden irgendwie zu hemmende Sündhaftigkeit offenbare ſich nur bald da bald dort in heftigeren Exploſionen. Die erſte helvetiſche Confeſſion verwahrt ſich nun gegen dieſe und dergleichen Folgerungen, und verdammt die Jovinianer, Pelagianer und Stoiker, welche die Gleichheit aller Sünden lehrten![1]) Sie ſelbſt aber kann wohl keine andere Verſchiedenheit der Sünden feſtſtellen wollen, als die der äuſſeren Erſcheinung, nach welcher freilich vielleicht nicht eine Sünde der andern gleich iſt. Jedoch verehren wir in dieſer Verwahrung ein geſundes Gefühl, eine erfreuliche Ahnung der tiefen, mit keinem Worte hinlänglich zu bezeichnenden Verirrung, von welcher die Reformation ausging.

Die Lehre der reformirten Symbole von der böſen Luſt (Concupiscentia) ſetzen wir nicht ausführlich auseinander, da ſie nicht weſentlich von der orthodox lutheriſchen Anſicht abweicht. Was endlich den Tod des Leibes betrifft, ſo wird derſelbe, wie in der katholiſchen Kirche, als eine Folge der Erbſünde angeſehen[2]).

1) *Confess. Helv.* I. c. VIII. p. 17.

2) *Confess. Belg.* c. XIV. p. 178. Quo morti corporeae et spirituali obnoxium reddidit. *Helvet.* I. c. VIII. p. 17. Per mortem itaque intelligimus non tantum corpoream mortem etc.

§. 9.

Zwingli's Anſicht von der Erbſünde.

Zur Erläuterung einiger Erſcheinungen in den reformirten Symbolen theilen wir als Anhang die Lehre Zwingli's von der Erbſünde mit. Dieſer Reformator wagt den Verſuch, nicht blos nach den bibliſchen Andeutungen das Weſen des Erbübels zu beſtimmen, ſondern auch pſychologiſch die Sünde Adams zu erklären, einen Verſuch, dem er durchaus nicht gewachſen war, der weit hinter früheren Beſtrebungen, dieſes geheimnißvolle Dunkel zu erhellen, zurückſteht, ja im Grunde gar nichts erklärt, und die Erbſünde ſchon vorausſetzt. Zuerſt beläſtigt Zwingli den ernſten Leſer mit einem unzeitigen Witze, indem er ſagt: es ſei eine ſehr üble Vorbedeutung für den künftigen Ehemann geweſen, daß Eva aus einer Rippe des ſchlafenden Adam gebildet worden ſei; denn es habe ſich an die Beobachtung, daß ihr Gatte nicht einmal während einer ſolchen Operation aufgewacht und zur Beſinnung gekommen ſei, von ſelbſt der loſe Gedanke anſchließen müſſen, ihre Ehehälfte könnte wohl leicht getäuſcht und hintergangen werden. Satan habe nun Evens aufkeimenden Unternehmungsgeiſt, dabei aber auch ihre Unerfahrenheit in allen Ränken bemerkt; der inneren Luſt, einen Streich zu ſpielen, und der mit derſelben im Mißverhältniſſe ſtehenden Unbeholfenheit in gleicher Weiſe zu Hilfe kommend, habe er ihr nun alle Mittel und Wege zum Betruge des Mannes dargeboten, wovon die erſte Sünde die Folge geweſen ſei. Der über die Sünde ſcherzende Mann ſagt hierauf ernſter, aus der ganzen Art der ſataniſchen Verführung und den gemachten Anerbietungen insbeſondere ſei leicht zu entnehmen, daß die Selbſtliebe Adams die Urſache ſeiner Sünde geworden, aus der Selbſtliebe fließe mithin auch das ganze menſchliche Elend. Da nun aber allen Geſetzen der erſcheinenden Welt gemäß nur Gleiches aus Gleichem entſtehe, ſo würden von ſeinem Falle an alle Menſchen mit der Selbſtliebe, dem Keime alles moraliſch Böſen, geboren. Hierauf beſchreibt Zwingli die Erbſünde, die an ſich nicht Sünde ſei, als Naturanlage zum Sündigen, als Hang und Neigung zur Sünde, und ſucht ſich durch folgende Vergleichung klar zu machen. Ein junger Wolf ſei nach allen Beziehungen hin der

Naturanlage nach Wolf, d. h. Derjenige, der vermöge angeborner Wildheit die Schafe zerreiße und verſchlinge, wenn er auch noch keines wirklich zerriſſen habe, und die Jäger, welche ihn irgendwo entdeckten, behandelten ihn, wie einen älteren, da ſie ganz überzeugt ſeien, er werde zuverläßig auch, ſobald er herangereift ſei, gleich den übrigen die Heerden anfallen und ſeine Verwüſtungen beginnen. Die Naturanlage ſei die Erbſünde oder der Erbfehler; der einzele Raub die ſich aus jener entwickelnde wirkliche Sünde, die zugleich auch Sünde im eigentlichen Sinne ſei, während jene weder für Sünde, noch für Schuld gehalten werden dürfe [1]).

Dieſe Darſtellung, wie ſie Nichts erklärt, ſo iſt ſie zugleich ächt proteſtantiſch. Daß ſie Nichts erkläre, erhellt daraus, daß die Selbſtliebe, beſſer wohl Eigenliebe, ſchon als die Urſache der Sünde Adams dargeſtellt wird, welche demnach ſchon vor dem Falle verborgen in ihm war und durch die ſataniſche Vermittelung nur in die erſcheinende Welt eingeführt wurde, nur zum Ausbruche kam. Dieſelbe Eigenliebe wird aber auch als die ſich auf Adams Nachkommen aus ſeiner Sünde verbreitende Wirkung, als die Naturanlage aller ſeiner Söhne dargeſtellt, ſo daß die Erbſünde als das dem Adam ſchon anerſchaffene Verderben erſcheint und eigentlich nicht als ein Erbe von Adam, ſondern vielmehr als eine Einpflanzung Gottes betrachtet werden muß.

---

1) *Zwingli* de peccato origin. declarat. Opp. Tom. II. fol. 117. Quam ergo tandem causam tam imprudentis facti aliam esse putemus, quam amorem sui? etc. Habemus nunc praevaricationis fontem, φιλαυτίαν scilicet, hoc est sui ipsius amorem: ex hoc manavit quidquid uspiam est malorum inter mortales. Hoc mortuus jam homo filios degeneres procreavisse neutiquam cogitandus est: non magis, quam quod ovem lupus aut corvus cygnum pariat . . . Est ergo ista ad peccandum amore sui propensio peccatum originale: quae quidem propensio non est proprie peccatum, sed fons quidem et ingenium. Exemplum dedimus de lupo adhuc catulo... Ingenium ergo est peccatum sive vitium originale: rapina vero peccatum, quod ex ingenio dimanat, id ipsum peccatum actu est, quod recentiores actuale vocant, quod et proprie peccatum est.

Aber eben darum iſt dieſe Erklärung auch ächt proteſtantiſch, indem durch dieſelbe Gott ehrlich und unbefangen als die Urſache der Sünde betrachtet wird, und alle einzelen wirklichen Sünden nur als nothwendige Entwickelungen, als die Erſcheinungsformen der Naturanlage aufgefaßt werden, Was trefflich durch den jungen, unfreien Wolf, der ohne freies Princip dem Inſtincte nicht widerſtehen kann, anſchaulich gemacht iſt. Daher betrachtet auch Zwingli die Erbſünde mit Recht nicht als Sünde, ſondern nur als Uebel, das der Natur anklebt; aber inconſequent iſt es, wenn er die wirklichen Sünden als Sünden betrachtet wiſſen will, da ſie ja nur nothwendige Entwickelungen der Naturanlage ſind: auch wäre es ſeinen früher ſchon vorgelegten Grundſätzen über die Urſache des Böſen angemeſſen geweſen, wenn er gar kein ſinnliches Vergehen als eine Schuld contrahirend angeſehen hätte.

Drittes Capitel.

Gegenſätze in der Lehre von der Rechtfertigung.

§. 10.

Allgemeine Darſtellung der Weiſe, in welcher der Menſch nach den verſchiedenen Confeſſionen gerechtfertigt wird.

Die Verſchiedenheit der Auffaſſung des Falles der Menſchheit iſt begreiflich von dem entſcheidendſten Einfluß auf die Lehre von der Erhebung aus dem Falle. Die Behandlnng dieſer Lehre aber wird für uns um ſo wichtiger, und nimmt alle Aufmerkſamkeit um ſo mehr in Anſpruch, als die Reformatoren gerade in der vermeintlichen Verbeſſerung der katholiſchen Betrachtungsweiſe von der Rechtfertigung des Menſchen ihr Hauptverdienſt ſuchten, was beſonders die Schmalkaldiſchen Artikel hervorheben. Sie nennen dieſen Gegenſtand nicht nur den erſten und wichtigſten, ſondern auch denjenigen, ohne deſſen Beſtand die Widerſager des Proteſtantismus vollkommen Recht hätten, und ſiegreich aus dem Streite hervorgingen [1]). Uebereinſtimmend hiemit ſagt Luther in ſeinen Tiſchreden ganz kurz und bündig: „fällt aber die Lehre,

1) Pars II. §. 3. cf. *Solid. Declar.* III. p. 653.

ſo iſt es mit uns gar aus.“ Wir werden zuerſt die verſchiedenen Darſtellungen, welche die entgegengeſetzten Confeſſionen von dem Proceſſe der Wiedergeburt geben, ganz allgemein vorlegen, und hierauf in die Einzelheiten mit der möglichſten Genauigkeit eingehen.

Nach dem Concilium von Trient verhält es ſich alſo: Der von Gott entfernte Sünder wird, ohne irgend ein Verdienſt aufweiſen, d. h. ohne irgend einen Anſpruch auf Begnadigung, auf verzeihende Barmherzigkeit machen zu können, zum göttlichen Reiche zurückgerufen[1]). Der göttliche, an ihn um Chriſti willen ergehende Ruf ſpricht ſich nicht blos durch die äußere Einladung mittels der Verkündigung des Evangeliums aus, ſondern zugleich durch eine innere Thätigkeit des heiligen Geiſtes, der die ſchlummernden Kräfte des mehr oder weniger in ſittlichen Todesſchlaf verfallenen Menſchen erweckt, und denſelben antreibt, ſich mit der Kraft von Oben zu verbinden, um eine entgegengeſetzte Lebensrichtung zu gewinnen und die Gemeinſchaft mit Gott zu erneuern, (zuvorkommende Gnade). Hört der Sünder auf den an ihn ergangenen Ruf, ſo iſt der Glaube an Gottes Wort die erſte Folge der in genannter Weiſe zuſammen wirkenden göttlichen und menſchlichen Thätigkeit. Der Sünder vernimmt das Daſein einer höheren Weltordnung, und mit voller, früher nie geahnter Gewißheit iſt er von derſelben überzeugt. Die höheren Wahrheiten

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. 5. Declarat praeterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, qua, nullis eorum existentibus meritis, vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur: ita ut tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris litteris, cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur.

und Verheißungen, die er vernimmt, insbeſondere die Kunde, Gott habe ſo ſehr die Welt geliebt, daß er ſeinen Eingebornen für ſie dahin gab, und Allen Vergebung der Sünde um der Verdienſte Chriſti willen anbiete, erſchüttern den Sünder. Indem er, Was er iſt, mit Dem vergleicht, was er nach dem geoffenbarten Willen Gottes ſein ſoll; indem er erfährt, ſo groß ſei die Sünde und das Verderben der Welt, daß es nur durch die Dazwiſchenkunft des Sohnes Gottes getilgt werden könne, gelangt er zur wahren Selbſtkenntniß, und wird zugleich mit Furcht vor der Strafgerechtigkeit Gottes erfüllt. Er wendet ſich nun an die göttliche Barmherzigkeit in Chriſto Jeſu, und faßt die vertrauensvolle Hoffnung, daß auch ihm um der Verdienſte des Erlöſers willen Gottes Huld und Vergebung der Sünde zu Theil werden möge. Aus demſelben Blicke auf die unendliche Menſchenfreundlichkeit Gottes entzündet ſich in der Bruſt des Menſchen ein Funke göttlicher Liebe, der Haß und der Abſcheu gegen die Sünde erwachen, und der Menſch thut Buße[1]). So wird durch die ineinanderwirkende Thätigkeit des heiligen Geiſtes und des mit Freiheit ſich ergebenden Menſchen die eigentliche Rechtfertigung eingeleitet. Bleibt nämlich dieſer dem begonnenen heiligen Werke treu, ſo theilt ſich nun der göttliche Geiſt, heiligend und ſündenvergebend zugleich in ſeiner Fülle mit, und gießt die Liebe Gottes in das Herz des Menſchen aus, ſo daß dieſer von der Sünde in ihrer tiefſten Wurzel befreit und innerlich erneuert wird, ein neues, gottgefälliges Leben lebt, d. h. vor Gott wirklich gerecht

1) L. c. c. 6. Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud imprimis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, et dum peccatores se intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque, tanquam omnis justitiae fontem, diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem etc.

iſt, wahrhaft gute Werke, als Früchte des erneuerten Geiſtes, der geheiligten Geſinnung wirkt, von Gerechtigkeit zu Gerechtigkeit fortſchreitet, und in Folge ſeiner jetzigen durch die Verdienſte Chriſti und deſſen Geiſt erworbenen religiös-ſittlichen Beſchaffenheit der himmliſchen Seligkeit theilhaftig wird [1]). Jedoch erfreut ſich auch der Gerechte ohne beſondere Offenbarung der ſchlechterdings untrüglichen Gewißheit nicht, daß er unter die Auserwählten gehöre.

Die lutheriſche Betrachtungsweiſe hingegen iſt dieſe: Wenn der Sünder durch die Predigt des Geſetzes, deſſen Nichterfüllung ſich ein Jeder bewußt iſt, eingeſchüchtert und der Verzweiflung nahe gebracht iſt, wird ihm das Evangelium verkündet, und in demſelben der Troſt, daß Chriſtus das Lamm Gottes ſei, das die Sünden der Welt trägt. Mit einem von Schrecken und Furcht erfüllten Herzen ergreift er die Verdienſte des Erlöſers durch den Glauben, der allein gerecht macht. Gott erklärt den Gläubigen um der Verdienſte Chriſti willen für gerecht, ohne daß er es in der That iſt; obſchon freigeſprochen von der Schuld und Strafe, wird er doch von der Sünde (Erbſünde) nicht befreit; die angeborne Sündhaftigkeit bleibt vielmehr auch im Gerechten, obwohl nicht mehr in ihrer alten Kraft. Iſt es nämlich dem Glauben vorbehalten, allein vor Gott gerecht zu machen, ſo iſt er doch nicht allein; vielmehr ſchließt ſich an die Rechtfertigung die Heiligung an, und der Glaube offenbart ſich in guten Werken, die ſeine Früchte ſind. Die Rechtfertigung vor Gott und die Heiligung dürfen jedoch, ungeachtet ihrer engen Verbindung, durchaus nicht als Eins und Daſſelbe betrachtet werden, weil Dies die Gewißheit der Sündenvergebung und Seligkeit, eine Gewißheit, die eine weſentliche Eigenſchaft des chriſtlichen Glau-

1) L. c. c. 7. Hanc dispositionem, seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae internae .... Ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur etc.

bens iſt, unmöglich machte. Das ganze Werk der Wiedergeburt iſt endlich Gottes That allein, und der Menſch verhält ſich ſchlechthin leidend dabei. Gottes That geht nicht nur dem Thun des Menſchen voran, als müßte oder könnte dieſer nachkommen, als wirkte dieſer mit jenem und ſonach Beide zuſammen; der heilige Geiſt iſt vielmehr ausſchließend thätig, auf daß Gott allein der Ruhm zukomme, und jede Anmaßung menſchlichen Verdienſtes unmöglich werde[1]).

Die Reformirten ſtimmen im Grunde den Lutheranern bei, jedoch finden einige Verſchiedenheiten ſtatt. Calvin tadelt es, wenn die wittenbergiſchen Reformatoren dem Geſetze allein die Beſtimmung zuweiſen, das Gefühl der Sünde und das Bewußtſein der Schuld zu erregen; er meint vielmehr, daß dem Evangelium gleich anfangs ſeine Stelle gebühre, und mittels der Entwickelung der göttlichen Barmherzigkeit in Chriſto Jeſu der Sün-

1) *Solid. Declar.* V. de lege et Evangel. §. 6. p. 678. Peccatorum cognitio ex lege est. Ad salutarem vero conversionem illa poenitentia, quae tantum contritionem habet, non sufficit: sed necesse est, ut fides in Christum accedat, cujus meritum, per dulcissimam et consolationis plenam Evangelii doctrinam, omnibus resipiscentibus peccatoribus offertur: qui per legis doctrinam perterriti et prostrati sunt. Evangelion enim remissionem peccatorum non securis mentibus, sed perturbatis et vere poenitentibus annuntiat. Et ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est praedicatione Evangelii: ut sit poenitentia ad salutem. *Apolog.* IV. §. 45. p. 87. Fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato. *Apolog.* IV. de justif. §. 26. p. 76. Igitur sola fide justificamur, intelligendo justificationem, ex injusto justum effici, seu regenerari. §. 19. p. 72. Nec possunt acquiescere perterrefacta corda, si sentire debent se propter opera propria, aut propriam dilectionem, aut legis impletionem placere, quia haeret in carne peccatum, quod semper accusat nos. §. 25. p. 75. Dilectio etiam et opera sequi fidem debent, quare non sic excludunt, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in justificatione excluditur.

der auf ſeinen verworfenen Zuſtand müſſe aufmerkſam gemacht werden, ſo daß dem Glauben die Reue folge[1]).

Daß die harte Bemerkung Calvins zu der Stelle, worin er das eben bezeichnete Verhältniß zwiſchen der Reue und dem Glauben ausſpricht, die Bemerkung nämlich, daß Diejenigen gar Nichts von dem Weſen des Glaubens verſtünden, die das Verhältniß anders auffaßten, als er, nicht ſo ganz und gar ungegründet ſei, und auf keiner leeren Streitſucht beruhe, wird ſich weiter unten ſehr klar ergeben, wo gezeigt werden wird, daß dem Calvin die Reue etwas ganz Anderes iſt, als im lutheriſchen Syſteme der Schrecken über die Sünde, und nach jenem nicht minder die Rechtfertigung und Heiligung in einer lebendigen Verbindung erſcheinen.

Bedeutender iſt indeß die Abweichung der Reformirten von den lutheriſchen Symbolen, daß jene behaupten, nur in den von Ewigkeit her Auserwählten wirke Gott, um ſie zu rechtfertigen und zur Wiedergeburt zu führen; dieſe hingegen mit den Katholiken die unbedingte Prädeſtination verwerfen. Endlich dringen die Reformirten mit noch größerer Heftigkeit auf die Gewißheit, die der Gläubige von ſeiner künftigen Seligkeit haben müſſe.

Hienach ergibt ſich, daß 1) die Unterſcheidungslehren in Betreff des Verhältniſſes der Thätigkeit Gottes und des Menſchen in dem Geſchäfte der Wiedergeburt, und hiemit 2) zugleich die Lehre von der Prädeſtination; 3) die Gegenſätze in dem Begriffe von der Rechtfertigung; 4) von dem Glauben und 5) den Werken, 6) von der Gewißheit der Seligwerdung behandelt werden müſſen.

---

1) *Calvin.* Institut. l. III. c. 3. §. 1. fol. 209. Proximus autem a fide ad poenitentiam erit transitus; quia hoc capite bene cognito, melius patebit, quomodo sola fide et mera venia justificetur homo, ne tamen a justitiae imputatione separetur realis (ut ita loquar) vitae sanctitas, poenitentiam vero non modo fidem continuo subsequi, sed ex ea nasci, extra controversiam esse debet. — Quibus videtur, fidem potius praecedere poenitentiae, quam ab ipsa manare vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam ejus vis fuit cognita et nimium levi argumento ad id sentiendum moventur.

Sind alle dieſe Puncte vorerſt einzel durchgeführt, ſo werden ſich zuſammenfaſſende Betrachtungen über das Weſen und die tiefere Bedeutung des, durch die verſchiedene Auffaſſung der Lehre von der Rechtfertigung gebildeten, Gegenſatzes der Confeſſionen leicht verſtändlich und vielfach unterrichtend von ſelbſt anſchließen. Alsdann wird ſich auch für Denjenigen, der nach der vorgelegten allgemeinen Ueberſicht keine ſo bedeutenden praktiſchen und theoretiſchen Differenzen vermuthete, daß durch dieſelben eine Kirchentrennung gerechtfertigt werden konnte, klar herausſtellen, daß die katholiſche Kirche gegen die neue Anſicht ihre uralte Lehre unmöglich austauſchen, ja Beide nicht einmal in ſich nebeneinander dulden durfte. Die genaue Erörterung der Einzelheiten wird die Gegenſätze, die in allgemeiner Darſtellung ſich leicht verwiſchen, erſt recht anſchaulich machen, worauf ſodann die angekündigten Betrachtungen das ſchlechthin Unverträgliche beider Gegenſätze in Einem und Demſelben darthun, und auf die höchſt wichtigen Intereſſen, welche die Katholiken in Feſthaltung des Ihrigen vertraten, vollſtändig aufmerkſam machen werden.

§. 11.

Von dem Verhältniſſe der Thätigkeit Gottes zu der des Menſchen bei der Wiedergeburt nach dem katholiſchen und lutheriſchen Syſteme.

Nach den katholiſchen Grundſätzen treffen im heiligen Werke der Wiedergeburt zwei Thätigkeiten zuſammen, die göttliche und die menſchliche und durchdringen ſich, wenn daſſelbe gelingt; ſo daß es Ein gottmenſchliches Werk iſt. Gottes heilige Kraft geht erregend, erweckend und belebend voran, ohne daß jedoch der Menſch dieſelbe verdienen, oder herbeirufen, oder erſehnen könnte; aber der Menſch muß ſich aufregen laſſen und mit Freiheit folgen[1]).

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. V. . . ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse omnino nihil agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam

Gott bietet ſeine Hilfe an, um vom Falle zu erheben, aber der Sünder muß einwilligen, und dieſelbe in ſich aufnehmen; ſie aufnehmend wird er vom göttlichen Geiſte aufgenommen und allmählig, wenn auch in dieſem Leben niemals vollkommen, durch treues Mitwirken zu jener Höhe wieder emporgebracht, von der er herabgeſtürzt iſt. Gottes Geiſt wirkt nicht abſolut nöthigend, obſchon er dringend thätig iſt; ſeine Allmacht ſetzt ſich an der menſchlichen Freiheit ſelbſt eine Schranke, die ſie nicht durchbrechen will, weil ein unbedingtes Eindringen in dieſelbe eine Vernichtung der moraliſchen Weltordnung herbeiführte, welche die ewige Weisheit auf die Freiheit gegründet hat. Mit Recht und ganz ihrem tiefſten Weſen gemäß hat demnach auch die katholiſche Kirche den Janſeniſtiſch-Quesnell'ſchen Satz verworfen, daß der Allmacht Gottes die menſchliche Freiheit weichen müſſe[1]); ein Satz, der unmittelbar die Lehre von einer ganz unbedingten Vorherbeſtim-

---

et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris literis cum dicitur: convertimini ad me, et ego convertar ad vos: libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: converte nos domine ad te, et convertemur: Dei nos gratia praeveniri confitemur. Can. IV. Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.

1) *Constit. Innocent Pap. X.* ap. *Hard.* Concil. Tom. XI. fol. 143. verwirft den Satz n. 2. Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur, und die *Constit. Unigenitus* (*Hard.* l. c. fol. 1634.) n. XIII. Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiae suae manu, nulla voluntas humana ei resistit. n. XVI. Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae: quia nihil resistit omnipotenti. n. XIX. Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis. n. XX. Vera gratiae idea est, quod Deus vult sibi a nobis obediri et obeditur; imperat et omnia fiunt, loquitur tanquam dominus, et omnia sibi submissa sunt.

mung Gottes zur Folge hat, und von Jenen, die nicht zur Wiedergeburt gelangen, aussagt, daß sie sich nicht selbst verworfen haben, sondern von Gott schlechthin verworfen würden, da die Berührung derselben durch Gottes Geist auch ihre Freiheit zum Glauben und zum heiligen Gehorsam würde bestimmt haben.

Es ist unschwer einzusehen, daß diese vorgelegte Lehre der katholischen Kirche durch ihre Betrachtungsweise der Erbsünde bedingt sei; denn hätte sie eine völlige Vertilgung aller guten Keime und eine Vernichtung der Freiheit des Menschen durch den Fall behauptet, so könnte sie auch von keiner Mitwirkung desselben, von keinen Kräften in ihm, die angeregt, neubelebt und unterstützt werden sollten, sprechen. Der Mensch, der alle Verwandtschaft und alles Ebenbildliche mit Gott verloren hätte, wäre nicht einmal mehr fähig, Gottes Einwirkung zur Vollziehung einer Wiedergeburt aufzunehmen, da die göttliche Thätigkeit keinen Anklang mehr finden würde, so wenig, als in einem vernunftlosen Thiere.

Umgekehrt leuchtet nun auch aus der lutherischen Darstellung von der Erbsünde ein, daß die Lutheraner keine Mitwirkung des Menschen annehmen können, und zugleich, warum sie nicht können; deßhalb nämlich nicht, weil nach ihnen das Erbübel in einer Vernichtung des Gottebenbildlichen im Menschen besteht, welches gerade das Vermögen ist, das mit Gott wirken kann. Demnach wird gelehrt, der Mensch verhalte sich ganz passiv, und Gott sei ausschließend thätig. Schon auf der berühmten Disputation zu Leipzig vertheidigte Luther gegen Eck diese Lehre, und verglich den Menschen mit einer Säge, die sich in der Hand des Werkmeisters leidend müsse hin und her bewegen lassen. Späterhin gefiel er sich in den Vergleichungen des gefallenen Menschen mit einer Salzsäule, einem Klotze, einem Erdkloße, der auch nicht fähig sei mit Gott zu wirken[1]). Es läßt sich denken, daß eine solche

1) *Luther.* in Genes. c. XIX. In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor patriarchae Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum, cordisque usum habet.

Lehre nicht blos für die Katholiken empörend ſein mußte; ſelbſt unter Luthers Anhängern, die ihm in unbeſonnenem Aufruhr der Gefühle gefolgt waren, mußte ſich allmählig der geſunde Chriſtenverſtand wieder zuſammenraffen, und einen Widerſtand hervorrufen. In Melanchthons Schule entwickelten ſich erleuchtetere Anſichten, und ſeine Jünger faßten nach Luthers Tod ſogar den Muth, dieſelben offen zu vertheidigen. Pfeffinger[1]) und nach ihm der ſchon genannte Victorin Strigel[2]) erhoben ſich; allein ihre Kraft reichte nicht weiter, als einen Kampf zu veranlaſſen, in welchem ſie erlagen: Luthers Geiſt ſiegte ſo vollkommen, daß ſeine Anſicht, ja ſeine Ausdrücke ſymboliſch wurden[3]).

Ich erlaube mir aus Plank eine Stelle mitzutheilen, welche die unter den ſynergiſtiſchen Streitigkeiten zu Tage geförderte Anſicht Amsdorfs über die Wirkungsweiſe Gottes auf den Menſchen enthält. Nikolaus von Amsdorf ſagte: „durch ſein Wollen und Sprechen wirkt und thut Gott Alles mit allen Creaturen. Wenn Gott will und ſpricht, ſo wird Stein und Holz getragen, gehauen und gelegt, wie, wann und wohin er will. Alſo, wenn Gott will und ſpricht, ſo wird der Menſch bekehrt, fromm und gerecht. Denn wie Stein und Holz in der Hand und Gewalt Gottes ſind; ſo iſt auf ganz gleiche Weiſe der Verſtand und der Wille des Menſchen in der Hand und Gewalt Gottes, ſo daß der Menſch ſchlechterdings Nichts wollen und wählen kann, als was Gott will und ſpricht, entweder in Gnade, oder im Zorn“[4]). Wer wird hier nicht ganz von ſelbſt auf den ſo ſichtbar hervor-

---

1) *Pfeffinger* propositiones de libero arbitrio. Lips. 1555. 4. Vergl. Plank a. a. O. IV. B. S. 567 u. ff.

2) Plank a. a. O. S. 584 u. ff.

3) *Solid. Declar.* II. de liber. arbit. §. 43. p. 644. Ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest. §. 20. p. 635. Praeterea sacrae literae hominis conversionem, fidem in Christum, regenerationem, renovationem . . . . . *soli* divinae operationi et spiritui sancto adscribunt. Ueber die Vergleichung des Menſchen mit einem Stein u. ſ. w. §. 16. p. 633. §. 43. p. 644.

4) Plank, Geſchichte der Entſtehung, der Veränderungen und der Bildung unſeres proteſtantiſchen Lehrbegriffs IV. B. S. 708.

tretenden Einfluß aufmerkſam, welchen Luthers Theorie von dem gegenſeitigen Verhältniſſe, das zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Thun an ſich, alſo auch abgeſehen vom Falle, ſtatt findet, in dieſem Artikel ausübte? Gottes Zorn, meinte Niklas von Amsdorf, nöthigt den Einen zum Böſen, gleichwie ein Anderer durch Gottes Gnade zum Guten ſchlechthin beſtimmt wird. So ſehr ſieht ſich der menſchliche Geiſt gedrungen, das beſondere Verhältniß, welches zwiſchen Gott und dem Menſchen durch die Heilsanſtalt in Chriſto Jeſu geoffenbart wurde, auf ganz allgemeine Geſetze zurückzubringen.

Merkwürdig iſt eine Wendung, die ſich die Concordienformel zu nehmen gezwungen ſah, um die Menſchen zur Anhörung der Predigt zu vermögen; eine Wendung, die allein ihre Verfaſſer hätte überzeugen ſollen, wie ganz verkehrt die Lehre ſei, welche ſie verkünden. Da nämlich ihrer Anſicht zufolge der Menſch von ſeiner Seite zur Rechtfertigung gar Nichts beitragen kann, nicht einmal das Vermögen mitbringt, Gottes Einwirkung aufzunehmen, und ſomit alle Anknüpfung mit Gott wegen des Verluſtes jeglicher Spur gottverwandter Keime unmöglich geworden iſt, welchen Tadel konnte man ausſprechen und welche Vorwürfe erheben, wenn Jemand in ſeiner Verſtocktheit blieb, deren Entfernung von Gott allein abhing? Welche Rüge war noch möglich, wenn Jemand die heilige Schrift nicht leſen wollte, oder es hartnäckig verſchmähte, den evangeliſchen Vortrag anzuhören, was von den Reformatoren als Bedingung, Gottes Geiſt zu empfangen, feſtgehalten wurde? Eine Predigt anzuhören, muß gewiß einem Menſchen ohne alle geiſtliche Anlage und Empfänglichkeit als die wunderlichſte Forderung erſcheinen, ſo wunderlich, als wenn ihm zugemuthet würde, ſich zum Fliegen anzuſchicken, ja noch ſeltſamer, weil er doch in dieſem Falle den Sinn der Zumuthung verſtünde, während er in Ermangelung alles Organs für die Predigt nicht einmal ausfindig machen könnte, Was man nur mit ihm vorhabe; er müßte vermuthen, man halte ihn zum Beſten. Die Concordienformel weiß nun nichts Anderes zu ſagen, als, der Menſch habe doch noch die Kraft, ſich von einem Orte zum andern zu bewegen, er beſitze doch noch äuſſere Ohren,

wenn auch keine inneren, ſeine Füße und äuſſeren Ohren alſo ſollte er nur in Bewegung ſetzen, und die Folgen ſich beimeſſen, wenn er es unterlaſſe. So mußten die Füße an die Stelle des nach der katholiſchen Lehre noch vom Falle zurückgebliebenen Willens treten, die Ohren die Dienſte der Vernunft leiſten, und der Körper die Verantwortung des Geiſtes übernehmen [1]).

Ueberhaupt wollte es den Reformatoren durchaus nicht gelingen, der aus dem Geiſte des Menſchen unvertilgbaren Idee der Zurechnung, worauf Kant ſogar den ſeiner Anſicht nach einzig möglichen Beweis des Daſeins Gottes gründete, in ihrem Syſteme eine haltbare Stelle aufzufinden. Sie bemerkten zwar allerdings, wie wir eben geſehen haben, daß der Menſch doch die göttliche Thätigkeit auf ihn abweiſen könne, wenn auch nicht mit ihr wirken; wodurch ſeine Schuld hinlänglich begründet werde. Allein dieſe Löſung der ſich ihnen darbietenden Schwierigkeit iſt deßhalb ungenügend, weil ja ein jeder Menſch nur widerſtehen kann, da Alle in gleicher Weiſe der Freiheit und jeglicher Spur geiſtlicher Kräfte entbehren; die Erklärung der Erſcheinung mithin, daß Dieſe gerecht werden und Jene in ihrer Verſtockung ver-

1) *Solid. Declar.* II. de libero arbitr. §. 19. p. 636. läßt dem Menſchen noch die locomotivam potentiam seu externa membra regere. §. 33. p. 640. Non ignoramus autem et Enthusiastas et Epicureos pia hac de impotentia et malitia naturalis liberi arbitrii doctrina, qua conversio et regeneratio nostra soli Deo, nequaquam autem nostris viribus tribuitur, impie, turpiter et maligne abuti. Et multi impii illorum sermonibus offensi atque depravati, dissoluti et feri fiunt, atque omnia pietatis exercitia, orationem, sacram lectionem, pias meditationes, remisse tractant aut prorsus negligunt, ac dicunt: Quandoquidem propriis suis naturalibus viribus ad Deum se e convertere nequeant, perecturos se in illa sua adversus Deum contumacia: aut expectaturos, donec a Deo violenter, et contra suam ipsorum voluntatem convertantur etc. §. 39. p. 642. Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus, nec renatus, externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum, aliquo modo liberum arbitrium habet, ut in ipsius potestate sit ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire.

harren, kann nicht im Menſchen geſucht werden, ſondern lediglich in Gott, dem es gefällt, das bei Allen gleiche Hinderniß hier zu entfernen, dort aber beſtehen zu laſſen. Wenigſtens iſt ſchlechterdings nicht einzuſehen, wie es Gott bei Einigen einen größern Aufwand von Kraft koſten ſollte, wenn er die abgegangenen geiſtlichen Vermögen wieder einfügt, als bei Anderen; denn Alle verhalten ſich hiebei paſſiv. Mit andern Worten: die Lehre von dem Nichtmitwirken des Menſchen ruht auf der urſprünglichen Theorie Luthers und Melanchthons von der abſoluten Paſſivität des geſchöpflichen Geiſtes dem Schöpfer gegenüber, findet nur in dieſer Theorie ihre metaphyſiſche Grundlage, und ſetzt ſomit die abſolute Prädeſtination voraus, welche auch im Verlaufe der ſynergiſtiſchen Streitigkeiten von den conſequenteſten lutheriſchen Theologen, Flacius, Heßhuß und Anderen angenommen wurde[1]), während die Concordienformel einem beſſeren Gefühle die Harmonie des Syſtems zum Opfer brachte[2]).

Unterziehen wir uns nun aber der Aufgabe, näher zu beſtimmen, Was wohl der allein thätige Geiſt Gottes im Geſchäfte der Wiedergeburt vor Allem werde zu leiſten haben, ſo können wir nichts Näheres angeben, als daß er wohl zunächſt die durch Adams Fall verloren gegangene religiös-ſittliche Anlage, das Glaubens- und Willensvermögen in den mangelhaft gewordenen geiſtigen Organismus aufs Neue einfüge, und ſomit die inneren Ohren wieder anſetze. Während demnach die erſte Thätigkeit Gottes nach dem katholiſchen Lehrgebäude in der Aufrichtung, Erweckung, höheren Stimmung, Stärkung und Verklärung jener Vermögen beſteht, wird ſie hier in die neue Schöpfung derſelben geſetzt. In dieſer Weiſe wird es auch einigermaßen verſtändlich, wenn die Concordienformel bemerkt, daß zwar in der weiteren Entwickelung der Wiedergeburt der Menſch mit Gott zuſammenwirke, jedoch nur durch ſeinen erneuerten Theil, durch das neue

1) Plank a. a. O. IV. S. 704 und 707.

2) *Solid. Declar.* p. 644. Etsi autem dominus hominem non cogit, ut convertatur: qui enim semper spiritui sancto resistunt . . . il non convertuntur: attamen trahit Deus hominem, quem convertere decreverit.

göttliche Geſchenk, nicht aber in ſeiner Ganzheit: der übrige, der aus dem gottentfremdeten Zuſtande herüber gekommene natürliche Menſch wird nie für das Reich Gottes thätig [1]). Uebrigens wird durch dieſe Lehre die Identität des Bewußtſeins aufgehoben, und es iſt gar nicht abzuſehen, wie der Wiedergeborne, der Neugeſchaffene ſich als daſſelbe Subject ſoll erkennen können; wenigſtens wird es ihm nicht leicht werden, wenn er nicht vor den Spiegel tritt, und zu ſeinem Vergnügen wahrnimmt, daß er ſtets dieſelbe Naſe gehabt habe, und folglich derſelbe Menſch, wie von jeher, ſei. Auch iſt nicht zu begreifen, wie eine Reue möglich ſein ſolle; denn die neu eingetretenen Kräfte werden ſich ſchwerlich Das zu bereuen entſchließen wollen, was ſie nicht gethan haben; und die alten können nicht, da das Göttliche gar nicht in ihren Bereich gehört.

Hiebei iſt noch zu bemerken, daß durch die vorgelegte lutheriſche Anſicht der Vorwurf, den ihre Bekenner ſo ununterbrochen der katholiſchen Lehre machen, daß ſie nämlich pelagianiſch ſei, ſeine Erklärung finde [2]). Zwar entdeckt man allenthalben eine, man

1) *Solid. Declar.* II. de lib. arbitr. §. 45. p. 645. Ex his consequitur, quam primum spiritus sanctus per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoaverit, quod re vera tunc per virtutem spiritus sancti cooperari possimus ac debeamus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat. Hoc vero ipsum, quod cooperamur, non ex nostris carnalibus et naturalibus viribus est, sed ex novis illis viribus et donis, quae spiritus sanctus in conversione in nobis inchoavit. Dieſe Beſtimmung ſetzt abermal die Anſicht nothwendig voraus, daß das durch die Erbſünde verlorene, und in der Wiedergeburt zurückkehrende Vermögen keine bloße Qualität des menſchlichen Geiſtes ſein könne: es iſt das höhere Willens- und Erkenntnißvermögen, wenn auch nur einigermäßen die eben angeführte Stelle einen Sinn haben ſoll.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 14. §. 11. fol. 279. iſt weit billiger und gerechter. De principio justificationis nihil inter nos et saniores Scholasticos pugnae est, quin peccator *gratuito a damnatione liberatus justitiam obtineat*, idque per remissionem peccatorum, nisi quod illi sub justificationis vocabulo renovationem comprehendunt, qua per spiritum sanctum renovamur in vitae novitatem. Justitiam vero hominis regenerati sic describunt, quod homo per Christi

möchte beinahe ſagen, abſichtliche Entſtellung der katholiſchen Lehre, und Melanchthon übertrifft hierin ſogar noch Luther; auch hatte Mangel an gründlicher hiſtoriſcher Bildung unverkennbaren Antheil an jenem Vorwurf, Was beſonders dann recht ſichtbar wird, wenn die Thomiſten Pelagianer genannt werden, ja wenn überhaupt die Anſicht Luthers über das Verhältniß von Natur und Gnade ſo dargeſtellt wird, als enthalte ſie allein den altkatholiſchen Gegenſatz zur pelagianiſchen Denkweiſe, da niemals, ſelbſt von Auguſtin nicht, gelehrt wurde, daß durch die Erbſünde die religiös-ſittliche Anlage dem Menſchen genommen worden ſei; allein es findet doch bei allem Dem ein inneres Hinderniß ſtatt, die katholiſche Lehre gehörig zu verſtehen, ein Hinderniß, das wir anzudeuten uns berufen fühlen; zugleich wird die lutheriſche Lehre verzeihlicher erſcheinen, da ſich herausſtellen dürfte, daß ſie an ſich aus einem wahren chriſtlichen Eifer hervorging, der jedoch, wie beinahe überall, unverſtändig geleitet wurde. Das katholiſche Dogma, daß auch im gefallenen Menſchen noch religiös-ſittliche Kräfte vorhanden ſein, Kräfte, die für ſich ſchon nicht gerade immer ſündigen, und auch in der Wiedergeburt verwendet werden müſſen, gab zu dem Wahne Veranlaſſung, ihre dabei in Anſpruch zu nehmende Thätigkeit als den natürlichen Uebergang zur Gnade aufzufaſſen, ſo zwar, daß gemeint wurde, ein möglichſt guter Gebrauch derſelben vermittle (verdiene) nach unſerer Lehre die Gnade. Eine ſolche Vorſtellung wäre allerdings pelagianiſch, und nicht Chriſtus, ſondern der Menſch würde die Gnade verdienen, oder beſſer, die Gnade hörte auf Gnade zu ſein. Um nun dergleichen Verirrungen auszuweichen, nahmen die Reformatoren an, der Menſch vermöge gar Nichts zu leiſten, und erhalte ſelbſt in der Wiedergeburt erſt jene Vermögen wieder, die im Reiche Gottes und für daſſelbe thätig ſein können. Allein der zarte und feine Sinn des katholiſchen Dogma, welches Natur und Gnade ſehr ſorgfältig auseinander hält, entging ihnen: das

fidem Deo semel conciliatus. bonis operibus justus censeatur, et eorum merito sit acceptus. Hiebei iſt Einiges zwar ungenau, allein um wie Vieles gewiſſenhafter iſt er, als die Solid. Declar. II. 52. p. 648.

Endliche, daſſelbe ſogar ohne Sünde gedacht, mag ſich nach allen Seiten hin beſtens ausdehnen, das an ſich Unendliche erreicht es nicht, ſo daß dieſes von ihm nur willkührlich ergriffen und feſtgehalten werden könnte: die Natur mag alle ihre Kräfte redlich entfalten, ſie wird durch ſich und aus ſich nicht ins Uebernatürliche verklärt, das Menſchliche durch keinen Kraftaufwand aus ſich ſelbſt göttlich: es bliebe eine ewige Kluft zwiſchen beiden, wenn ſie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde: das Göttliche muß ſich zum Menſchlichen herablaſſen, wenn das Menſchliche göttlich werden ſoll. Daher wurde der Sohn Gottes Menſch, und nicht der Menſch Gott, um die Menſchheit mit der Gottheit zu verſöhnen. Das Gleiche muß ſich abbildlich in jedem Gläubigen wiederholen. Die Kirche mochte alſo den Nichtwiedergebornen mit den ſchönſten menſchlichen Kräften und mit dem beſten Gebrauch derſelben ſich denken; das Leben in der Gnade erreichte er durch ihn nicht, weder ſeinen Anfang, noch ſeine Mitte, noch ſeine Vollendung: dieſe muß ſich vielmehr ſtets barmherzig zu unſerer Niedrigkeit herabneigen, und der ſündebefleckten Kraft insbeſondere ſchon die erſte göttliche Weihe ertheilen, um ſie auch nur für das Himmelreich und die Aufnahme des Bildes Chriſti in uns vorzubereiten. Auch hier ſtellt ſich demnach die große Bedeutung der Divergenz in der Auffaſſung des urſprünglichen Zuſtandes des Menſchen wieder heraus. Indem die Katholiken auch bei der noch unbefleckten Endlichkeit des paradieſiſchen Menſchen eine höhere übernatürliche Kraft für ihn nöthig erachteten, wenn er in einer innig lebendigen Gemeinſchaft mit Gott ſtehen ſollte, ſo mußten ſie noch vielmehr die Wiederbringung derſelben für den gefallenen Adam durch ſeine natürlichen Kräfte allein als unmöglich darſtellen, oder, mit anderen Worten, als Gnade. Indem aber die Proteſtanten umgekehrt den erſten Menſchen durch ſeine Endlichkeit an ſich die Gemeinſchaft mit Gott verwirklichen ließen, ſo mußte von ihrem Standpunct aus ſchon der Begriff des Daſeins gottebenbildlicher natürlicher Kräfte, und noch mehr die Lehre von einer Entwickelung ihrer Thätigkeit bei der Wiedergeburt mit dem Begriffe von Gnade unvereinbar, und das Verdienſt Chriſti, wo nicht vernichtend, doch ungemein ſchmälernd erſcheinen.

Der Menſch findet ſich im Beſitz aller ſeiner natürlichen Vermögen und Kräfte, heißt von ihrem Syſteme aus ſo viel als: er vermag Gott durch ſich ſelbſt vollkommen zu erkennen und zu lieben; wollten alſo die Proteſtanten den Begriff von Gnade feſthalten, ſo mußten ſie freilich den Menſchen bei der Wiedergeburt als völlig leidend und ohne alle der Gnade verwandte Kraft darſtellen. Ganz anders verhält es ſich mit dem katholiſchen Syſteme, in welches ſie ſich nicht hineinarbeiten wollten.

Wenn wir uns eben bemühten, Dem auf die Spur zu kommen, was die Reformatoren zu ihrer Anſicht beſtimmt haben mag, ſo müſſen wir Dies auch von einer andern Seite aus noch verſuchen. Sie verwechſelten, wie es ſcheint, das Objective und Subjective in der Rechtfertigung. In Betreff des Erſteren iſt der Menſch ganz und gar paſſiv, in Betreff des Letzteren nicht. Der Gefallene kann nicht gerechtfertigt werden, es ſei denn, er geſtehe vor Gott und ſich ſelbſt, daß er durchaus unfähig ſei, in ſich ein Mittel zu entdecken, das ihn, den Sünder, mit Gott zu verſöhnen die Kraft beſäße: er muß ſich mit dem gefühlteſten Bekenntniſſe ſeines eigenen Nichts, mit vollkommener Demuth Gott hingeben, und ſich ſeiner gnadenvollen Veranſtaltung überlaſſen, und anerkennen, daß er nur empfangen, alſo leiden könne. In dieſer Weiſe geht der Menſch in das geſchöpfliche Verhältniß zu Gott, wie es an ſich iſt, allein wieder zurück; wollte er aber Gott ſelbſt irgend Etwas anbieten, ſeien es Werke oder Was immer, um durch dieſelben Gott als ſeinen Schuldner darzuſtellen, und deſſen Gnade als Lohn zu fordern, und in dieſer Weiſe ſich thätig zeigen, ſo ſtellte er ſich Gott gewiſſermaßen als ein Gleicher entgegen, er ſtellte ſich, daß wir ſo ſagen, auf denſelben Fuß mit Gott, und befände ſich durch dieſen Hochmuth außerhalb des geſchöpflichen Verhältniſſes zu ihm. Indem ſich nun der Menſch nur auf die Verdienſte Chriſti ſtützt, und von eigenen Verdienſten Nichts weiß, iſt er leidend, thatlos, und läßt Gott allein wirken. Wenn aber der Menſch dieſe Thaten Gottes aufnimmt, wird er ſelbſt auch activ und wirkt mit Gott, und eben die freie Anerkennung, daß er ſich in dem genannten Sinne nur leidend, nur empfangend verhalten könne, iſt ſeine

höchſte Activität, deren er überhaupt fähig iſt. Die Reformatoren nun hielten Beides nicht genau auseinander, und verwarfen deßhalb im Uebermaaße frommen Eifers alle Thätigkeit des Menſchen, alles Wirken deſſelben in jedem Sinne. Der Katholik erkennt die Nothwendigkeit eines völlig paſſiven Verhaltens an, indem er alle Verdienſte verwirft, welche die Erlöſung erwerben könnten, aber auch die Nothwendigkeit eines activen, indem er nur mit Freiheit und treuem Mitwirken Gottes That aufnehmen und dieſelbe ſich aneignen zu können überzeugt iſt. Wenn ſich der Menſch zum Erſteren bekennt, gib er Gott den Ruhm; wenn er das Zweite ausſpricht, dankt er Gott für die Fähigkeit, ihm den Ruhm geben zu können, Was er ohne Freiheit nicht vermag [1]).

1) Die Reformatoren Luther, Melanchthon u. A. und nach ihnen alle neueren proteſtantiſchen Theologen machen der Kirche die Annahme des meriti de congruo zum Vorwurf, d. h die Annahme, daß es von Gott zu erwarten ſei (congruum esse), daß er demjenigen Heiden etwa, der ſeine natürlichen Kräfte ſo ernſt und gut, als ihm möglich, verwendet habe, ſeine Gnade zukommen laſſe, um ihn wirklich ins Reich Gottes einzuführen. Dies ſei die Annahme eines Quaſi-Verdienſtes und pelagianiſch. Das Concilium von Trient weiß Nichts von dergleichen ſcholaſtiſchen, d. h. in manchen Schulen gangbar geweſenen Diſtinctionen, und erwähnt darum auch des genannten meriti de congruo nicht. Jene Scholaſtiker, die daſſelbe annehmen, berufen ſich beſonders auf den Hauptmann Cornelius in der Apoſtelgeſchichte X, 22 — 35.; auch hätten ſie auf die Thatſache hinweiſen können, daß ſich ſo viele Platoniker zum Chriſtenthume bekehrten, während kein altes Document von dem Uebertritt eines Epikuräers ſpricht. Wir wären ſehr begierig, eine Erklärung dieſer Erſcheinung von einem orthodoxen Lutheraner zu vernehmen. Auch würde derſelbe einen der ſchönſten Theile in Neanders Kirchengeſchichte geradezu für ketzeriſch erklären müſſen, jenen Theil, worin er das dem Chriſtenthume günſtige und daſſelbe vorbereitende Element in den alten Religionen und Philoſophien nachweiſt, beſonders I. B. I. Abtheil. S. 31. Nach dem orthodoxen Proteſtantismus iſt gar keine pragmatiſche Geſchichte möglich. Endlich wäre derſelbe darauf aufmerkſam zu machen, daß es etwas ganz Anderes ſei, zu behaupten, Gott werde gewiß das redliche Suchen und Wollen eines Heiden nicht

§. 12.

Lehre der Reformirten vom Verhältniſſe der Gnade zur Freiheit und der menſchlichen Mitwirkung. Prädeſtination.

Die Lehre der Reformirten von der Erbſünde, welche ihnen zufolge zwar den menſchlichen Geiſt greulich verwüſtet, aber doch das Glaubens- und Willensvermögen nicht vertilgt, verbreitet ihren Einfluß auch hieher. Die alle wahrhaft und in ſich gottgefälligen Beſtrebungen des Menſchen erſt bedingende und darum

---

unberückſichtigt laſſen, und etwas Anderes, daß Jemand glaube, es gebühre ihm wegen dieſes ſeines Suchens und Wollens die göttliche Gnade.

Außerdem warfen die deutſchen Reformatoren der damaligen Theologie vor, ſie habe ſogar gelehrt, der Menſch vermöge aus eigenen Kräften, Gott über Alles zu lieben. Wer auch nur die oberflächlichſte Kenntniß von der mittelalterlichen Theologie ſich erworben hat, wird ſtaunen müſſen, wenn er Dies vernimmt, und daß der verehrte Profeſſor Hahn in ſeiner Dogmatik nicht geſtaunt hat, als er jüngſt hierüber referirte, könnte ein übles Licht auf den Umfang ſeiner geſchichtlichen Kenntniſſe werfen, wenn man den Nebenzweck nicht wüßte, den er hiebei vor Augen hätte. Allerdings gab es einige obſcure Köpfe ohne Anſehen, die etwas dergleichen lehrten; wir führen über ſie folgende Stelle des geiſtvollen Pallavicini an, die freilich zunächſt nur gegen die ausgeartete Scholaſtik überhaupt gerichtet iſt: Si vitium aliquorum accusat, reminisci debuerat (Sarpi), in omnibus disciplinis, ac potissimum in nobilissimis, adeoque maxime arduis, tolerandos esse professorum plerosque vitiis laborantes: plurimis concedi, ut in illis ingenia exerceant, quo doctrinae praestantia in paucis efflorescat .... Nulli datum reipublicae est, ut in sua quisque arte praecellat: vel ipsa natura, quacunque solertia humana major, vitiosos partus, abortus, monstra praepedire non valet. Unicum superest remedium, ut videlicet eos artifices adhibeas, quos communis existimatio comprobat. Id usu venit scholasticae theologiae. Disciplinarum omnium praestantissima simulque difficillima ea est; ejus possessionem sibi multi arrogant, pauci obtinent: hoc constanter admiratur hominum consensio: alii processu temporis, qua neglecti, qua ignoti jacent, qua etiam derisi. (Hist. Concil. Trid. l. VII. c. 14. p. 253.)

denſelben zuvorkommende Gnade wird auch von ihnen nothwendig gelehrt, ſo daß hierin eine erfreuliche allgemeine Uebereinſtimmung der Confeſſionen gefunden wird; vermöge der milderen und geſunderen Betrachtungsweiſe der Erbſünde ſind nun aber auch überdies die Reformirten in Stand geſetzt, eine thätige Mitwirkung des Menſchen mit Gott feſtzuhalten[1]); worin ſie abermals mit den Katholiken Eins, den Lutheranern aber entgegen ſind. Dieſe Mitwirkungsfähigkeit hat jedoch bei den Calviniſten nicht zugleich den Sinn, als ſei es dem Menſchen überlaſſen, die göttliche Thätigkeit auf ihn aufzunehmen oder abzuweiſen: wo Gottes Gnade anklopft, muß die Thüre eröffnet werden, ſie wirkt ſchlechthin unüberwindlich, und jene Menſchen werden gar nicht von ihr berührt, die nicht ins Leben eingehen. Hiermit ſind wir zugleich bei dem Lehrſtücke von der Prädeſtination angelangt.

---

1) *Calvin.* Instit. l. II. c. 3. n. 6. Sed erunt forte, qui concedent, a bono suopte ingenio aversam sola Dei virtute converti (voluntatem) sic tamen, ut praeparata suas deinde in agendo partes habeat (Calvin hat es hier beſonders mit Petrus Lombardus zu thun)... Ego autem ... contendo, quod et pravam nostram voluntatem corrigat dominus, vel potius aboleat, et a seipso bonam submittat. Quatenus a gratia praevenitur, in eo ut pedisequam appelles, tibi permitto, sed quia reformata opus est domini. Hienach ſcheint Calvin den Unterſchied zwiſchen ſeiner und der katholiſchen Betrachtungsweiſe darein zu ſetzen, daß Gott zuerſt ganz allein den Willen heilt, ohne irgend ein Zuthun des Menſchen (wie Das zugehen ſoll, mag begreifen, wer da kann,); daß dann aber auch der Wille (die Naturanlage) mitwirkt; wogegen der Katholik lehrt, daß der menſchliche Wille mit Gott ſchon an ſeiner eigenen Verbeſſerung arbeiten müſſe. Die Differenz zwiſchen Calvin und Luther aber iſt beſtimmter dieſe: daß nach Letzterem gar Nichts vom alten Menſchen je zur activen Mitwirkung ſich mehr eignet. — *Confess. Helvet.* I. c. IX. p. 21. Duo observanda esse docemus; primum, regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active. Agentur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agant. Recte enim Augustinus adducit illud, quod Deus dicitur noster adjutor. Nequit autem adjuvari, nisi is, qui aliquid agit.

In der katholiſchen Kirche bewegten ſich ſtets die mannichfaltigſten, die tiefſinnigſten und ſpeculativſten Theorien über die göttliche Vorherbeſtimmung und ihr Verhältniß zur menſchlichen Freiheit neben manchen ſehr flachen und Nichts ſagenden Anſichten hierüber. Es bietet ſich hier nämlich dem Scharfſinne und dem philoſophiſchen Talente, wie nicht minder der Phantaſie, ein weites, und oft auch, je nach der Beſchaffenheit der Lieblingsmeinungen einer beſtimmten Zeit, ein ſehr reitzendes Feld dar, welches unabläßig zu ſeiner Bearbeitung anlockt. Jedoch glaubte die Kirche demſelben eine gewiſſe Begrenzung geben zu müſſen. Es kann nämlich Gott dem Menſchen gegenüber in einer Weiſe dargeſtellt werden, daß dieſer verſchwindet; oder der Menſch hinwiederum in einer Beziehung zu Gott aufgefaßt werden, welche den Begriff von Gott als dem Gnadenſpender aufhebt. Nach der erſten Weiſe erſcheint Gott zugleich mit einer grauſamen Willkühr handelnd, die vom Menſchen nicht gedacht werden kann, nach der zweiten von der Willkühr des Menſchen ſo beherrſcht, daß er aufhört, der zu ſein, der da iſt, und durch den alles Gute wird. Demnach verwirft die katholiſche Kirche ebenſowohl eine vom Menſchen ausgehende Beſtimmung Gottes, die heiligende und beſeligende Gnade zu verleihen, als eine von Gott ausgehende Beſtimmung des Menſchen, gerade Dies oder Jenes werden zu müſſen: vielmehr lehrt ſie in der erſten Beziehung, wie bekannt, daß ſeine Gnade unverdient ſei, in letzterer, daß ſie allen Menſchen angeboten werde, die Verdammung derſelben alſo von der freien Verwerfung der erlöſenden Hülfe abhange[1]).

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. II. Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, sed etiam pro totius mundi. c. III. Ille pro omnibus mortuus est. Can. XVII. Si quis justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit; reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum; anathema sit. Papſt Innocenz X. verwarf daher in ſeiner Conſtitution gegen Janſenius den Satz (n. V.): Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino

Die lutheriſchen Symbole befreiten ſich hierin von der Autorität Luthers, und lehrten mit den Katholiken übereinſtimmend ſehr ausdrücklich, freilich, wie oben (§. 11.) ſchon geſagt wurde, nicht ohne Verletzung der inneren Abrundung des Lehrgebäudes, daß Chriſtus für Alle geſtorben ſei, alle Sünder zu ſich rufe, und ernſtlich wolle, daß alle Menſchen zu ihm kommen, und ſich Hülfe leiſten laſſen[1]).

Anders Calvin; zwar verſichert er, daß er ſich zwiſchen zwei Klippen vorſichtig hindurch bewegen werde, von welchen die erſte darin beſtehe, daß der Gläubige die unerforſchlichen Geheimniſſe Gottes auszuſpähen ſich erkühne, die zweite, daß er die Prädeſtination gar nicht zu berühren wage, und ſogar ſchon den Verſuch, ſich über dieſelbe irgendwie auszuſprechen, als eine gefährliche Sandbank vermeide[2]). Er ſeinerſeits findet ein großes praktiſches Intereſſe in dieſem Lehrſtücke. Die ſüßen Früchte (suavissimus fructus), die er in der Lehre von der unbedingten Prädeſtination entdeckte, und die ihn in ſeiner Meinung beſtärkten, werden alſo von ihm bezeichnet. Erſtens ſei keine feſte und tiefe Ueberzeugung von der Wahrheit möglich, daß nur Gottes Barmherzigkeit das Heil des Menſchen begründe, wenn der Gläubige nicht wiſſe, daß nicht Alle zur Seligkeit beſtimmt ſeien, daß Gott

---

hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse. (*Harduin.* Concil. Tom. XI. fol. 143.)

1) *Solid. Declar.* XI. de aeterna Dei praedestinat. §. 28. p. 765. Si igitur aeternam electionem ad salutem utiliter considerare voluerimus, firmissime et constanter illud retinendum est, quod non tantum praedicatio poenitentiae, verum etiam promissio Evangelii re vera sit universalis, hoc est quod ad omnes homines pertineat. Hierauf folgen viele Schriftſtellen. §. 29. p. 766. Et hanc vocationem Dei, quae per verbum Evangelii nobis offertur, non existimemus simulatam et fucatam: sed certo statuamus, Deum nobis per eam vocationem voluntatem suam revelare: quod videlicet in iis, quos ad eum modum vocat, per verbum efficax esse velit, ut illuminentur, convertantur et salventur. §. 38. p. 769. Quod autem verbum Dei contemnitur, non est in causa Dei vel praescientia vel praedestinatio, sed perversa hominis voluntas.

2) *Calvin.* Institut. l. III. c. 21. fol. 336.

vielmehr dem Einen gebe, was er dem Andern verſage. Zweitens verdunkle die Unwiſſenheit hierin den Ruhm Gottes, reiße die Demuth mit der Wurzel aus (ipsam humilitatis radicem evellunt), mache ein inniges Dankgefühl gegen Gott unmöglich, und verhindere die Ruhe des Gewiſſens in dem Frommen; denn eben das Bewußtſein, daß rückſichtlich der Sünden zwiſchen ihnen und den Verworfenen kein Unterſchied beſtehe, und der Glaube allein denſelben begründe, enthalte den ſicherſten Troſt[1]).

Calvin hat ein warnendes Beiſpiel Denen hinterlaſſen, die wegen ſubjectiv-praktiſcher Momente irgend eine fremde Lehre aufnehmen zu müſſen glauben, und die Einſicht befördert, daß es in dieſer Beziehung ausſchlieſſende Aufgabe der Theologen ſei, mit Demuth aufzuſuchen, Was die Kirchenlehre religiös-ſittlich Erregendes und Belebendes umfaßt, indem die Wahrheit und Objectivität derſelben den aus ihr entwickelten praktiſchen Momenten gleichfalls den Charakter der Wahrheit und Objectivität mittheilt. Um der genannten Gründe willen, mithin um eine tiefe chriſtliche Frömmigkeit zu erzeugen, ſtellt Calvin folgenden Begriff von der Prädeſtination auf: „wir nennen die Vorherbeſtimmung jenen ewigen Rathſchluß Gottes, durch welchen er bei ſich feſtgeſetzt hat, Was aus jedem Menſchen werden ſoll. Denn nicht zu gleichem Schickſale ſind Alle geſchaffen: denn Einigen iſt das ewige Leben, Anderen die ewige Verdammniß beſchieden. Je nachdem alſo Jemand zu dem einen oder dem anderen Ende geſchaffen iſt, nennen wir ihn auch zum Leben oder zum Tode vorherbeſtimmt[2]).“ Daſſelbe drückt der Reformator auch in dieſer

1) *Calvin.* l. c. c. 21. §. 2. fol. 336. c. 24. §. 17. fol. 390. Nempe tutius piorum conscientiae acquiescent, dum intelligunt, nullam esse peccatorum differentiam, modo adsit fides. *Calvin.* de aeterna Dei praedest. Opusc. p. 883. iſt dies weiter ausgeführt: Inprimis rogatos velim lectores . . . . non esse, ut quibusdam falso videtur, argutam hanc vel spinosam speculationem, quae absque fructu ingenia fatiget: sed disputationem solidam et ad pietatis usum maxime accommodatam, nempe quae et fidem probe aedificet, et nos ad humilitatem erudiat, et in admirationem extollat immensae erga nos Dei bonitatis: et ad hanc celebrandam excitat etc.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 21. n. 5. p. 337. Praedestinationem vocamus

Weiſe aus: „Wir behaupten, durch einen ewigen und unveränderlichen Beſchluß habe Gott verordnet, Welche er einſt an dem ſeligen Leben wolle Theil nehmen laſſen, und Welche er hinwiederum dem Verderben weihe; hinſichtlich der Erwählten iſt dieſer Beſchluß in ſeiner unverdienten Barmherzigkeit gegründet, ohne Rückſicht auf menſchliche Würdigkeit; Die aber, welche er der Verdammung überantwortet, ſind durch ein gerechtes und untadelhaftes Gericht vom Zugange zum Leben ausgeſchloſſen[1]."

Es iſt kaum glaublich, zu welchen wahrhaft gotteslästerlichen Wendungen ſich Calvin noch verſteht, um ſeiner Lehre einen Schein von Feſtigkeit zu verleihen, und ſich gegen Einwürfe ſicher zu ſtellen. Da der Glaube auch von Calvin als ein Geſchenk der göttlichen Barmherzigkeit betrachtet wird, und von ihm doch nicht geläugnet werden konnte, daß Manche im Evangelium als gläubig dargeſtellt werden, in denen Chriſtus keinen Ernſt und keine Ausdauer fand, die er mithin auch nicht als Auserwählte anerkannte, ſo ſagt Calvin, Gott erzeuge abſichtlich einen Scheinglauben, er ſchleiche ſich in die Gemüther der Verworfenen ein, um ſie deſto unentſchuldbarer zu machen[2]. Anſtatt in den ge-

---

aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus.

1) L. c. n. 7. p. 339. Quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili judicio vitae aditum praecludi. Und wie behandelt Calvin Diejenigen, die eine ſolche Lehre beſtritten! Seine Schrift de aeterna Dei praedestinatione iſt gegen Albert Pighius, einen ſehr geiſtvollen und gelehrten Theologen gerichtet, wie auch die Abhandlung Calvins de libero arbitrio. In der letzteren wird Pighius noch anſtändig genug bekämpft, in der erſten aber heißt es p. 881.: «Albertus Pighius Campensis, homo phrenetica plane audacia praeditus . . . Paulo post librum editum moritur Pighius. Ego ne cani mortuo insultarem, ad alias lucubrationes me converti . . . . In Pighio nunc et Georgio Siculo, belluarum par non male comparatum etc.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 2. n. 11. p. 194. Etsi in fidem non illu-

nannten Thatſachen die Bereitwilligkeit Gottes anzuerkennen Allen, die nur wollen, ſeine Gnade zuzuwenden, erklärt er dieſelben durch die Annahme abſichtlicher Täuſchungen, die ſich Gott zu Schulden kommen laſſe! Eben ſo wunderbar iſt der Grund für die Vorherbeſtimmungslehre, daß Gott an den Auserwählten ſeine Barmherzigkeit, an den Verworfenen ſeine Gerechtigkeit zeigen wolle, gleich als wären beide göttliche Eigenſchaften von einander getrennt, gleich als ignorirten ſie ſich gegenſeitig; Gott wird wohl an ſich gegen Alle ohne Ausnahme gerecht und barmherzig zugleich ſein, nicht gegen Dieſe blos gerecht und gegen Jene blos barmherzig, wie es befangene Richter dieſer Welt zu ſein pflegen. Auch muß erwogen werden, daß nicht einmal der Begriff von Gerechtigkeit, dieſelbe auch ganz allein für ſich betrachtet, feſtgehalten werden kann, wenn keine Schuld vorhanden iſt; dieſe wird aber bei den Verworfenen vermißt, da ſie ohne den Gebrauch der Freiheit zu beſitzen, verworfen werden, ja von Ewigkeit her ſchon verworfen ſind. Eben ſo wenig kann der Begriff von Barmherzigkeit feſtgeſtellt werden, da dieſelbe nothwendig Sünder zu ihrem Gegenſtande hat, die ſich durch freie Selbſtbeſtimmung von dem göttlichen Sittengeſetze entfernt haben, alſo nicht durch fremde Nöthigung von demſelben entfernt wurden, um ſodann wieder Verzeihung zu erhalten; Was weiter Nichts, als eine widerſinnige Poſſe wäre.

Uebrigens vermochte dieſe Lehre nur durch die größte Anſtrengung Calvins und ſeiner Schüler, beſonders Beza's, den

---

minantur, nec Evangelii efficaciam vere sentiunt, nisi qui praeordinati sunt ad salutem: experientia tamen ostendit, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio quicquam ab electis differant. Quare nihil absurdi est, quod coelestium donorum gustus ab Apostolo, et temporalis fides a Christo illis adscribitur: non quod vim spiritualis gratiae solide percipiant, ac certum fidei lumen; sed quia dominus, ut magis convictos et inexcusabiles reddat, se insinuat in eorum mentes, quatenus sine adoptionis spiritu gustari potest ejus bonitas. P. 195. Commune cum illis (filiis Dei) fidei principium habere videntur, sub integumento hypocriseos.

geſunden Chriſtenverſtand gefangen zu nehmen. Bern widerſetzte ſich beſonders längere Zeit, bis endlich der Consensus Tigurinorum zu Stande kam. Die galliſche Confeſſion[1]) nahm ſofort dieſe Lehre auf und die belgiſche gleichfalls[2]). Daß die Synode von Dortrecht die Prädeſtinationstheorie Calvins beſtätigen werde, ließ ſich erwarten[3]).

Andere reformirte Gemeinden hatten jedoch vom Anfange ihrer Gründung an die Beſtimmungen Calvins ſehr gemildert. Es gehört hierher die Confeſſion der engliſchen Kirche[4]), während der pfälziſche Katechismus hierüber ſchweigt, und die marchiſche Confeſſion ſich geradezu gegen das abſolute Decretum erklärt[5]).

§. 13.

Von dem katholiſchen Begriffe der Rechtfertigung.

Zur Verwirrung des mit der Rechtfertigung in Chriſto Jeſu zu verbindenden Begriffs gab der Mangel an einer tieferen Kenntniß der Art und Weiſe der alten Welt, insbeſondere eines lebendigen Eindringens in den Geiſt ihrer Sprache, wenigſtens die äußere Veranlaſſung, und wurde zugleich eine ſtets mächtige Stütze des im Innern der Gemüther vorhandenen Hinderniſſes, dieſe praktiſche Grundlehre des Chriſtenthums allſeitig zu würdigen, und in ihrem ganzen Umfange zu erfaſſen. Die Alten pflegen

1) *Confess. Gallic.* c. XII. p. 115.

2) *Confess. Belg.* c. XVI. p. 189. Credimus, posteaquam tota Adam progenies sic in perditionem et exitium primi hominis culpa praecipitata fuit, Deum se talem demonstrasse, qualis est; nimirum misericordem et justum. Misericordem quidem, eos ab hac perditione liberando et servando, quos aeterno et immutabili suo consilio, pro gratuita sua bonitate in Jesu Christo domino nostro elegit et selegit, absque ullo operum eorum respectu: justum vero, reliquos in lapsu et perditione, in quam sese praecipitaverant, relinquendo.

3) *Synod. Dordrac.* C. I. Art. VI. seq. p. 303. seq.

4) *Confess. Anglic.* Art. XVII. p. 132.

5) *Confess. Scot.* Art. VIII. p. 141. äuſſerſt mild, wie etwa auch der Katholik ſpricht. *Declar. Thorun.* Art. XVIII. p. 423. zweifelhaft. *Confess. March.* Art. XV. p. 383. Die ungariſche geht darüber ſehr gut hinweg p. 252.

die Form, in welcher das Innere in die Erſcheinungswelt tritt, und nach Auſſen ſich offenbart, für das Innere ſelbſt zu ſetzen, weil dieſes in ſeiner Form verborgen zu Tage gefördert wird. Wenn daher im alten Bunde die Rechtfertigung eines Menſchen durch und vor Gott in der Form einer menſchlich-richterlichen Thätigkeit vorgetragen iſt, alſo eines blos äuſſerlichen Frei- und Losſprechens, ſo iſt es der gröſste Irrthum und der Beweis einer Unbekanntſchaft mit der Denk- und Ausdrucksweiſe der alten Völker, wenn man nicht zugleich an eine innere Befreiung und Ablöſung von dem Böſen denkt. Wie ſehr in der proteſtantiſchen Kirche die Art der alten Welt verkannt wurde, erſieht man vielleicht am klarſten aus einer Stelle bei Gerhard, worin er ſagt, der ganze Act der Rechtfertigung werde nur durch Worte beſchrieben, die vom Gerichtsgebrauch entlehnt ſeien, z. B. Gericht: Pſ. 143, 2. Richter: Joh. 5, 27. Tribunal: Röm. 14, 10. Angeklagter: Röm. 3, 19. Kläger: Joh. 5, 45. Zeuge: Röm. 2, 15. Handſchrift: Kol. 2, 14. Advocat: I Joh. 2, 1. Losſprechung: Pſ. 32, 1 u. ſ. w.[1]). Eben die Menge von dergleichen Ausdrücken hätte zur Vorſicht auffordern, und begreiflich machen ſollen, daſs ſie theilweiſe eine bildliche Bedeutung haben müſſen. Selten wurde zwar auch in der katholiſchen Kirche die rechte Anſicht ſtreng wiſſenſchaftlich entwickelt, und auf ihre Grundlagen philologiſch genau zurückgeführt[2]); allein wuſste man ſich auch

1) *Gerhard.* loc. theol. Ed. Cotta. Tom. III. p. 6.

2) *Bossuet.* exposit. de la doctrine de l'eglise cathol. c. VI. ſpricht ſich nach der gewöhnlichen Exegeſe kurz alſo aus: Comme l'Ecriture nous explique la remission de pêchés, tantôt en disant que Dieu les couvre, et tantôt en disant, qu'il les ote et qu'il les efface par la grâce du saint Esprit, qui nous fait nouvelles creatures: nous croyons, qu'il faut joindre ensemble ces expressions, pour former l'idée parfaite de la justification du pêcheur. Aus dem Mangel einer tieferen Sprachkenntniſs des Orients ſtammen ſo viele ſeltſame und halbe Erklärungen der bibliſchen Stellen, welche den Katholiken von den Proteſtanten und umgekehrt vorgehalten wurden. Ein Beiſpiel mag für viele dienen. Calvin Instit. l. III. c. 11. berief ſich auf Röm. IV. 8., wo aus Pſ. XXXI. folgende Stellen entlehnt ſind: «Selig ſind Diejenigen, deren Miſſethaten vergeben, und deren

nicht mit dem klarſten wiſſenſchaftlichen Bewußtſein zu erklären, feſtgehalten wurde doch im Leben der wahre Sinn der Alten: indem die Kirche ihren Anfang an das Ende der früheren Welt knüpft, ging hiemit auch das Verſtändniß der alten Sprache auf eine unmittelbar lebendige Weiſe in ſie über, obſchon daſſelbe nicht auch zugleich auf dem Wege der Reflexion ein abſtract vermitteltes geworden iſt. Wenn Auguſtin mit Recht ſagt: das alte Teſtament ſei das noch verhüllte neue, und das neue das enthüllte alte, ſo mußte ohnedies der wahre Sinn des letzteren der Kirche noch bekannter, als ſelbſt der Synagoge ſein; jene verlieh ihm darum auch nur in dem vorliegenden Gegenſtande eine entſprechendere Form, wie Dies mit allen religiöſen Ideen, die beide gemeinſchaftlich haben, der Fall iſt, auf daß der entbundene Geiſt auch hier ſich reiner und durchſichtiger darſtelle, und die Form dem Inhalt ganz entſpreche. Merkwürdig iſt, daß die Pro-

---

Sünden zugedeckt ſind.» «Selig iſt der Mann, dem Gott ſeine Sünde nicht anrechnet.» Nun frägt Calvin: entweder ſei hier eine vollſtändige Definition der Rechtfertigung gegeben oder nicht; ſei ſie vollſtändig, ſo beſtehe die Rechtfertigung eben blos in der Sündenvergebung, welche durch die Worte: «zudecken und nicht anrechnen» hinlänglich erklärt werde. Rechtfertigen heiße ſonach, ungeachtet der noch vorhandenen Sünde Jemanden ſtraffrei erklären. Sei aber mit der bloſen Zudeckung und dem Erlaß der Schuld und Strafe der Begriff der Rechtfertigung nicht erſchöpft, wie könne geſagt werden, der ſei ſelig, deſſen Sünden zugedeckt ſeien? Bellarmin antwortet nun de justif. l. II. c. 9.. Pſ. 118. heiße es: Beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini. und Matth. V.: «Selig ſind die Armen im Geiſte, die Sanftmüthigen, die Mitleidigen, die reines Herzens ſind u. ſ. w.» und frägt: Iſt die Beſchreibung des Gerechten vollſtändig, warum wurde der Zudeckung und der bloſen Vergebung nicht erwähnt? Iſt ſie halb, wie werden Die ſelig genannt, welche nur unvollſtändig gerecht ſind? Dann fügt er bei: Potest igitur ad omnes ejusmodi quaestiones responderi, non poni in his locis integram definitionem justificationis, aut beatitudinis; sed explicari solum aliquid, quod pertinet ad justificationem aut beatitudinem acquirendam; eine vortreffliche Widerlegung Calvins, ohne jedoch wiſſenſchaftlich genügend zu ſein.

teſtanten die Rechtfertigung vorherrſchend äuſſerlich und die Kirche vorherrſchend innerlich auffaſſen, in beiden Beziehungen aber eine Durchdringung des Innern und Aeußern nicht bewirken konnten. Das Eine bedingt jedoch das Andere; indem ſie nämlich die Rechtfertigung nicht als eine innere behandeln, konnte die Kirche keine äußere werden. Indem jene nicht des Menſchen innerſtes Eigenthum wird, ſtellt ſie ſich zu ſchwach dar, als daß ſie kräftig genug geweſen wäre, eine vollkommene Wirkung hervorzubringen und das Unſichtbare ins Sichtbare herauszuſtellen und hiemit die innere Kirche zugleich und unzweifelhaft eine äuſſere werden zu laſſen. Daher alſo ein wehethuendes Schwanken zwiſchen innerer und äuſſerer Kirche, weil die Rechtfertigung nicht als eine innere begriffen wird.

Das Concilium von Trient beſchreibt die Rechtfertigung als eine Erhebung aus dem Zuſtande der Sündhaftigkeit in den der Gnade und der Kinder Gottes, d. h. als Vernichtung der Willensverbindung mit dem ſündigen Adam (Aufhebung der Erbſünde und jeder anderen vor der Rechtfertigung begangenen), und Eingehung der Gemeinſchaft mit Chriſtus dem Gerechten und Heiligen; mithin negativ als Entſündigung und poſitiv als Heiligung [1]; das Concilium ſtellt ferner die Rechtfertigung dar als eine Erneuerung des inneren Menſchen, vermöge welcher der Menſch wirklich gerecht iſt [2]; als dem Gläubigen innerlich (inhaerens) und als Zurückbringung des Urſtandes der Menſchheit; deßhalb bemerkt die genannte Synode auch, daß durch den Act der Rechtfertigung dem Menſchen zugleich der Glaube, die Hoffnung (der Seligkeit) und die Liebe gegeben würden; und daß der Menſch nur in dieſer Weiſe wahrhaft mit Chriſtus vereinigt und ein

1) *Concil. Trid.* Sess. VI. c. 5. Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum.

2) L. c. c. VII. Quae (justificatio) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo ex injusto fit justus etc.

lebendiges Glied ſeines Leibes werde [1]). Mit andern Worten: die Rechtfertigung wird als Heiligung und Sündenvergebung, als dieſe in jener und als jene in dieſer, als Einpflanzung der Liebe Gottes in unſere Herzen durch den heiligen Geiſt, und der innere Zuſtand des Gerechtfertigten als heilige Geſinnung, als die geheiligte Willensrichtung, als habituelle Luſt und Freude am göttlichen Geſetze, als entſchiedene und thätige Geneigtheit, dasſelbe in allen Vorkommenheiten des Lebens zu vollziehen, kurz: als eine Sinnesweiſe, die in ſich Gott angenehm und wohlgefällig iſt, betrachtet; indem Gott den Menſchen für gerecht, für ihm wohlgefällig erklärt, iſt es der Menſch auch [2]).

---

1) L. c. c. VII. Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit per Jesum Christum, cui inseritur, per fidem, spem et charitatem. Nam fides, nisi ad eam spem accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

2) Es kann nur nützlich ſein, noch einige Beſchreibungen der Rechtfertigung vorzulegen, um in der Verſchiedenheit des Ausdrucks den Einen Begriff recht kennen zu lernen. *Thom. Aq.* Prima sec. Q. CXIII. Art. I. und Art. VI. Justificatio importat transmutationem de statu injustitiae ad statum justitiae praedictae. Die justitia hatte er aber beſchrieben als rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremae sc. rationi. *Bellarm.* de justificatione l. II. c. VI. Justificatio sine dubio motus quidam est de peccato ad justitiam, et nomen accipit a termino, ad quem ducit, ut omnes alii similes motus, illuminatio, calefactio et caeteri: non igitur potest intelligi vera justificatio, nisi aliqua praeter remissionem peccati justitia acquiratur. Quemadmodum nec vera erit illuminatio, nec vera calefactio, si tenebris fugatis, vel frigore depulso, nulla lux, nullusque calor in subjecto corpore subsequatur. Auguſtin ſagt de spiritu et lit. c. 17.: «Ibi (bei den Juden) lex extrinsecus posita est, qua injusti terrerentur, hic (im Chriſtenthum) intrinsecus data est, qua justificarentur.

Das bibliſche Wort Gnade hat mehrere Bedeutungen; allerdings entſpricht ihm nicht ſelten das Deutſche „gnädige, wohlwollende, huldvolle Geſinnung“ gegen Jemand; dieſe Bedeutung iſt auch die, welche allen anderen zu Grunde liegt, ja; ſie iſt, wenn man will, die einzige. Wenn aber von der Zuwendung der Gnade Gottes gegen Menſchen, zumal gegen Sünder die Rede iſt, ſo iſt dieſelbe mit Nichten eine blos ruhende Geſinnung, ſondern der huldvolle Wille iſt zugleich That, iſt Leben und bringt Leben hervor; ſo zwar, daß die auf den (ſittlich) Todten bezogene, auf ihn übergehende Huld Gottes denſelben ins Leben zurückruft: die Gnade Gottes iſt heiligmachend.

Eben ſo wenig kann in Abrede geſtellt werden, daß „rechtfertigen, δικαιοῦν, justificare“ auch losſprechen bedeute. Dieſe Bedeutung findet ſtatt, wenn von Gerechten, von Unſchuldigen die Rede iſt, welche gegen Anklagen vom Richter freigeſprochen, nach gepflogener Unterſuchung für Das erklärt werden, was ſie ſind, für ſchuldlos. Dieſer Sinn iſt aber bei unſerem Gegenſtande ſchon darum gar nicht zuläßig, weil es ſich eben nicht von Gerechten und Unſchuldigen handelt, die etwa nur auf eine boshafte Weiſe vor Gericht gezogen wären, ſondern von wirklich Ungerechten und Schuldigen. Hier tritt die eigentliche Bedeutung des angeführten griechiſchen Wortes und des ihm entſprechenden hebräiſchen und lateiniſchen hervor, ſo daß es „gerecht machen“ bedeutet. Das frei- und losſprechende, das ſündenvergebende Wort iſt eine wirklich befreiende, die Bande des Böſen ablöſende, ſündentilgende Kraft; ſo daß an die Stelle der Finſterniß Licht geſetzt wird, der Tod dem Leben weicht, und die Ver-

---

Dazu bemerkt Bellarmin: Quo loco dicit (Augustinus), hominem justificari per legem scriptam in cordibus, quae, ut ipse ibidem explicat, nihil est aliud, nisi charitas Dei diffusa in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. l. II. c. VII. fährt Bellarmin fort: Itaque per justitiam, qua justificamur, intelligitur fides et charitas, quae est ipsa facultas bene operandi. Pallavicini ſagt l. VIII. c. 4. p. 259. Consenserunt omnes (zu Trient) de nominis significatione, justificationem sc. esse transitum a statu inimici ad statum amici, filiique Dei adoptivi.

zweiflung der Hoffnung Raum gewährt. Die Vergebung der Sünde um Chriſti willen iſt daher gewiß Nachlaß der Schuld und Strafe, die Er auf ſich genommen und getragen hat; ſie iſt aber zugleich die Uebertragung ſeines Geiſtes auf uns, ſo daß wir volle Lebensgemeinſchaft mit dem zweiten Adam haben, gleichwie wir ſie mit dem erſten Adam hatten.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Uebergang aus dem Leben des Fleiſches in das Leben des Geiſtes, wie es eben beſchrieben worden iſt, in der Regel nicht ſchlechthin ein plötzlicher ſein könne, daß ſich vielmehr die Setzung des letzteren als das Ergebniß einer durch verſchiedene Zuſtände hindurchgehenden Geſchichte unſeres inneren Menſchen darſtellen müſſe [1]). Freilich erfüllt der Act der Rechtfertigung ſelbſt nur Einen Zeittheil [2]), denn die Mittheilung eines Lebensprincipes kann überhaupt nur als in einem Augenblicke erfolgend gedacht werden, wiewohl die Entfaltung deſſelben auch einer Zeitfolge unterworfen ſein kann. Die Fähigkeit aber für die rechtfertigende That Gottes iſt von einer Reihe vorhergegangener, ſich gegenſeitig bedingender Bewegungen im Innern des Menſchen abhängig. Von dem Zeitpuncte an, in dem unſere Erkenntnißkräfte mit zweifelloſer Entſchiedenheit in die geoffenbarten Wahrheiten eingehen, bewegt ſich die ringende Seele durch Furcht und Hoffnung, durch Schmerz und kennende Liebe, durch Kampf und Sieg bis zu dem glücklichſten Augenblicke hindurch, wo ſich alle zerſtreuten beſſeren Kräfte auf höheren Impuls zur Erkämpfung eines entſcheidenden Sieges vereinigen, wo durch die volle Einſenkung des heiligen Geiſtes die Vereinigung mit Chriſtus vollzogen wird, wir ihm ganz angehören, und er ſich in uns freudig wiedererkennt. Mit anderen Worten: auf daß der Menſch

---

1) *Bellarm.* de justif. l. I. c. 13. Quos enim diligit (Deus), *primum* vocat ad fidem, *tunc* spem et timorem et dilectionem inchoatam inspirat, *postremo* justificat et perfectam charitatem infundit.

2) *Duns Scotus* in l. IV. sent. dist. I. p. 8. ſagt, die Rechtfertigung ſei momentan: Quia non est successio in inductione alicujus formae, nisi penes partes mobiles, vel penes partes ipsius formae. Vergleiche die «Neuen Unterſuchungen» zweite Ausgabe S. 206.

von Gott wieder vollkommen an Kindes Statt aufgenommen (gerechtfertigt) werde, wird im Menſchen eine ihn ſtufenweiſe vorbereitende Empfänglichkeit erfordert. Daher leuchtet aber auch ein, wie ſeltſam der Vorwurf der Proteſtanten ſei, daß die den Act der Rechtfertigung vorbereitenden Acte auf eine pelagianiſirende Richtung des ganzen katholiſchen Syſtems hindeuten [1]). Weil nämlich nach unſerer Lehre ſo Manches im Geiſte gelitten und gewirkt, ſo Manches vollbracht ſein muß, ehe die Eine große Gottes-That erfolgen kann, ſo meinen ſie, müßten wir auch glauben, durch jenes vorangegangene geiſtige Thun und Leiden werde eben die Fülle göttlicher Begnadigung verdient. Es verhält ſich jedoch anders. Die Geſchichte der Wiedergeburt bildet ein großes, in allen ihren Theilen innigſt verbundenes Ganze, ſo daß der dritte und vierte Schritt unmöglich erfolgen kann, ehe der erſte und zweite vorausgegangen iſt. Da nun ſchon die höhere Kraft zur Ausführung des erſten ein Ausfluß göttlicher Gnade iſt, und es ſich auf gleiche Weiſe bei allen übrigen verhält, da demnach alle Theile des großen Ganzen durch die höhere Hilfeleiſtung bedingt und ſomit ein Werk göttlicher Huld ſind, wie ſollte nicht vom Ganzen gelten, was von allen Theilen gilt? Freilich, ohne menſchliche Thätigkeit kann auch die erſte Bewegung unſeres Geiſtes nicht ausgeführt werden, gerade weil er ſelbſt ſich bewegen muß; eben ſo wenig die zweite und dritte, mit andern Worten: ohne menſchliches Thun kann Gott im Menſchen keinen Glauben, keine Furcht, keinen Keim der Liebe, keine Hoffnung, keine Reue hervorbringen, und darum auch die dadurch bedingte eigentliche Rechtfertigung nicht. Folgt nun aber, daß, weil der Katholik Dieſes glaubt, er auch glauben müſſe, Gott theile je ſeine weiteren Gnadenerweiſe deßhalb mit, weil der Menſch ſein

1) *Chemnit.* Exam. Concil. Trid. P. I. p. 281. u. ff. *Gerhard.* loc. Tom. VII. p. 221. ff. (loc. XVII. c. 3. Sect. V.) Daß Gott dem durch den Glauben und die Furcht, durch Hoffnung und Reue Vorbereiteten die heiligmachende Gnade (durch die Taufe) verleihe, nennen nämlich auch die beſten Scholaſtiker nicht mit Unrecht ein meritum de congruo, aber nicht de condigno.

Mitwirken bei den früheren nicht verſagt hat? Es iſt der Begriff einer nothwendigen Vorbedingung eines Anderen, mit dem Begriff der Urſache dieſes Anderen verwechſelt.

Um indeß den katholiſchen Begriff von der Rechtfertigung zu vervollſtändigen, müſſen der Synode von Trient zufolge noch zwei Bemerkungen zu dem Geſagten hinzugefügt werden. Erſtens ſtellt die katholiſche Kirche nicht in Abrede, daß ſich auch in dem Gerechtfertigten, ungeachtet ihm (mit jeder anderen Sünde) auch die Erbſünde vergeben und aus ihm hinweggenommen iſt, noch eine verkehrte Sinnlichkeit (concupiscentia) vorfinde; jedoch wird gelehrt, daß dieſelbe an ſich nicht Sünde ſei, und in der heiligen Schrift nur deßhalb unter dieſer Benennung gefunden werde, weil ſie als eine Folge der Sünde erſcheine, und wieder zur wahren Sünde führe, wenn der Wille derſelben Gehör gebe. Die Synode ſagt: „Gott haſſet in den Wiedergebornen Nichts, da in Jenen nichts Verdammliches iſt, welche wahrhaft mit Chriſto in der Taufe begraben wurden, nicht nach dem Fleiſche wandeln, ſondern den alten Menſchen aus-, und den neuen nach Gott geſchaffenen anziehen, und ſchuldlos, unbefleckt, rein und gottgefällig geworden ſind, Erben Gottes und Miterben Chriſti, ſo daß dieſelben gar Nichts an dem Eingange in den Himmel hindert. Daß jedoch die Begierlichkeit oder der Reiz in dem Getauften zurückbleibe, geſtehet und anerkennt die heilige Synode: da aber dieſer Reiz zum Kampfe vorhanden iſt, ſo vermag er Denen, die nicht einwilligen, ſondern ſiegreich durch die Gnade Chriſti widerſtehen, nicht zu ſchaden: vielmehr Wer geziemend ſtreitet, wird gekrönt werden“ [1]). Da die katholiſche Kirche die erſte Sünde und damit in letzter Inſtanz alles Böſe in der Welt von dem Mißbrauche des freien Willens ableitet, ſo kann ſie auch keine Sünde mehr im Menſchen finden, wenn der Geiſt von der Creatur weg- und zu Gott hingewendet, wenn der Wille wieder geheilt und die innerſte Geſinnung geheiligt iſt. Durch das angeborne Uebel, und die aus demſelben ſich bildende mehr oder minder lange, mehr oder minder erſtarkte Gewohnheit des Sün-

1) L. c. Sess. V. decret. de pecc. originali.

digens wird im Körper und den niederen Seelenvermögen eine mechaniſche Fertigkeit erzeugt, ſich nach derſelben Richtung fortzubewegen; die neue Willensrichtung zieht darum noch nicht ſogleich alle Bewegungen der Seele und des Körpers in ihren Kreis. Da nun aber dem im Geiſte Wiedergebornen dieſelben fremd und ein Abſcheu geworden, da Geiſt und Fleiſch völlig auseinandergetreten ſind und ſich in einem entſchiedenen, für jenen ſiegreichen Kampfe als zwei von einander Getrennte darſtellen, ſo wird gewiß auch den Willen eine ihm entgegengeſetzte, aber doch von ihm beherrſchte fleiſchliche Bewegung nicht beflecken, und darum auch keine Sünde begründen. Geht alſo der Wille nicht in das Begehren des Fleiſches, oder bringt dieſes nicht in den Willen ein, findet demnach keine Einwilligung ſtatt, ſo auch keine Sünde[1]). Das Böſe, und im eigentlichen Sinne des Wortes Sündhafte an der Begierlichkeit fällt alſo hinweg, indem ſie aus dem inneren Menſchen in den äußeren zurückgedrängt iſt, wo ſie als Folge und Strafe der Sünde bleibt, und zugleich als Sollicitation die Veranlaſſung zu erhöhter Verherrlichung des Geiſtes, aber auch zur Rückkehr des tiefſten Falles werden kann; Jenes, indem ſie zum Kampf und Sieg und zur Befeſtigung und Entwickelung des Guten auffordert; Dieſes, indem ſie den Sorgloſen leicht überraſchen und denſelben wieder zu ſich herabziehen oder ſich wieder in das Innerſte des Menſchen hineindrängen kann. Inzwiſchen iſt die Kluft, welche durch die Wiedergeburt zwiſchen dem inneren, nun geheiligten Menſchen, und dem äußeren geſetzt wird, keines-

1) *Bellarmin.* de amiss. grat. et statu peccati. L. V. c. 5. Tom. IV. p. 278. Tota controversia est, utrum corruptio naturae ac praesertim concupiscentia per se et ex natura sua, qualis etiam in baptizatis et justificatis est, sit proprie peccatum originis. Id enim adversarii contendunt, catholici autem negant; quippe qui *sanata voluntate* per gratiam justificantem docent reliquos morbos non solum non constituere homines reos; sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem. Addit Thomas Aq. in sola aversione mentis a Deo consistere proprie et formaliter peccatum originis, in rebellione autem partis inferioris, qui fuit effectus rebellionis mentis a Deo, non consistere peccatum, nisi materialiter.

wegs ſtarr und unbeweglich; vielmehr iſt ſie in den, mit der heiligmachenden Gnade treu mitwirkenden, Gläubigen in ſteter Abnahme und ſomit im Verſchwinden begriffen; denn die fortgeſetzte heilige Uebung und das dadurch immer mächtiger ſich entfaltende göttliche Lebensprincip ſtellt die Harmonie aller Theile des Menſchen in der neu gewonnenen Richtung und zwar in beſtändigem, wenn auch nicht immer fühlbarem Wachsthume wieder her, (obgleich ohne außerordentliche höhere Dazwiſchenkunft in dieſem Leben niemals vollkommen[1]), ſo mithin daß ſich die niederen mit dem geheiligten Geiſte in ſtufenweiſem Fortſchreiten einträchtig bewegen lernen, und an der Verherrlichung des Geiſtes Theil nehmen, wie ſie ſich früher mit dem unheiligen in Eintracht bewegt und ſeine Zerrüttung aufgenommen hatten. Indeſſen harret der Wiedergeborne der Erlöſung von dem Leibe mit Sehnſucht entgegen, nicht um dann erſt von der ſündhaften Willensrichtung, ſondern von dem Kampfe, und der Furcht vor dem Kampfe befreit zu werden.

Die zweite Bemerkung iſt, daß auch der Gerechte nach der Lehre der katholiſchen Kirche von ſogenannten läßlichen Sünden ſich nicht ganz frei zu erhalten weiß und vielfach fehlt, und deß-

1) Das Concilium von Vienne hat lib. V. Clement. tit. de haeret. gegen die Begarden ausgeſprochen, was Pabſt Innocenz XI. gegen Michael Molinos wiederholte. Er verurtheilte in ſeiner Bulle folgende Sätze n. 55. Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animae passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil. n. 56. Duae leges et duae cupiditates, anima una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duae illae leges, nec aliquid sentitur amplius. Eine derartige Lehre iſt immer mit der anderen verbunden, daß auf einem ſolchen Standpuncte des inneren Lebens kein Fall mehr möglich ſei. Daher werden auch folgende Sätze der Quietiſten verworfen. n. 61. Anima, quum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius velle aliud, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit. n. 63. Per viam internam pervehitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili. Vergl. « Neue Unterſuchungen » zweite Aufl. S. 211 ff.

halb nicht umſonſt um Vergebung der Sünden täglich im Gebete des Herrn fleht. Da jedoch damit der Wille des Wiedergebornen von Gott und ſeinem heiligen Geſetze, das er liebt, nicht entfernt wird, und dergleichen Vergehungen mehr aus der Schwäche des neuen Lebens hervorgehen, als aus einem Reſte von wirklicher Verkehrtheit des Willens, ſo begründen auch Sünden der Art keine Abbrechung des neu gewonnenen Verhältniſſes zu Gott, und die innere Rechtfertigung erſcheint darum, nach Boſſuet's Ausdrucke, nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen; dieſe Schwäche fordert aber jedenfalls zur ſteten Aufmerkſamkeit auf ſich, und zum ununterbrochenen Gebete um göttliche Gnade und immer ſich mehrende Heiligung auf[1]).

§. 14.

Lehre der Proteſtanten von der Rechtfertigung und Heiligung.

Der Begriff, den die Proteſtanten von der Rechtfertigung geben, wird von der Concordienformel kurz alſo beſtimmt: „das Wort „Rechtfertigung" bedeutet, Jemanden für gerecht erklären, von den Sünden und den ewigen Strafen der Sünde wegen der Gerechtigkeit Chriſti, die dem Glauben von Gott zugerechnet wird, freiſprechen"[2]), und ſagt ausdrücklich, unſere Gerechtigkeit ſei außer uns[3]). Mit dieſen Erklärungen ſtimmt auch Calvin voll-

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. C. 11. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, *aut contra*, posse in totam vitam peccata omnia, etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio . . . anathema sit.

2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 11. p. 655. Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.

3) L. c. §. 48. p. 664. Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos esse . . . . quaerendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere etc.

wegs ſtarr und unbeweglich; vielmehr iſt ſie in den, mit der heiligmachenden Gnade treu mitwirkenden, Gläubigen in ſteter Abnahme und ſomit im Verſchwinden begriffen; denn die fortgeſetzte heilige Uebung und das dadurch immer mächtiger ſich entfaltende göttliche Lebensprincip ſtellt die Harmonie aller Theile des Menſchen in der neu gewonnenen Richtung und zwar in beſtändigem, wenn auch nicht immer fühlbarem Wachsthume wieder her, (obgleich ohne außerordentliche höhere Dazwiſchenkunft in dieſem Leben niemals vollkommen[1]), ſo mithin daß ſich die niederen mit dem geheiligten Geiſte in ſtufenweiſem Fortſchreiten einträchtig bewegen lernen, und an der Verherrlichung des Geiſtes Theil nehmen, wie ſie ſich früher mit dem unheiligen in Eintracht bewegt und ſeine Zerrüttung aufgenommen hatten. Indeſſen harret der Wiedergeborne der Erlöſung von dem Leibe mit Sehnſucht entgegen, nicht um dann erſt von der ſündhaften Willensrichtung, ſondern von dem Kampfe, und der Furcht vor dem Kampfe befreit zu werden.

Die zweite Bemerkung iſt, daß auch der Gerechte nach der Lehre der katholiſchen Kirche von ſogenannten läßlichen Sünden ſich nicht ganz frei zu erhalten weiß und vielfach fehlt, und deß-

1) Das Concilium von Vienne hat lib. V. Clement. tit. de haeret. gegen die Begarden ausgeſprochen, was Pabſt Innocenz XI. gegen Michael Molinos wiederholte. Er verurtheilte in ſeiner Bulle folgende Sätze n. 55. Per hanc viam internam pervenitur ad purgandas et distinguendas omnes animae passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil. n. 56. Duae leges et duae cupiditates, anima una, et amoris proprii altera, tamdiu perdurant, quamdiu perdurat amor proprius; unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt amplius duae illae leges, nec aliquid sentitur amplius. Eine derartige Lehre iſt immer mit der anderen verbunden, daß auf einem ſolchen Standpuncte des inneren Lebens kein Fall mehr möglich ſei. Daher werden auch folgende Sätze der Quietiſten verworfen. n. 61. Anima, quum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius velle aliud, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus eam illi abstulit. n. 63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum, immobilem in pace imperturbabili. Vergl. «Neue Unterſuchungen» zweite Aufl. S. 211 ff.

halb nicht umſonſt um Vergebung der Sünden täglich im Gebete des Herrn fleht. Da jedoch damit der Wille des Wiedergebornen von Gott und ſeinem heiligen Geſetze, das er liebt, nicht entfernt wird, und dergleichen Vergehungen mehr aus der Schwäche des neuen Lebens hervorgehen, als aus einem Reſte von wirklicher Verkehrtheit des Willens, ſo begründen auch Sünden der Art keine Abbrechung des neu gewonnenen Verhältniſſes zu Gott, und die innere Rechtfertigung erſcheint darum, nach Boſſuet's Ausdrucke, nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen; dieſe Schwäche fordert aber jedenfalls zur ſteten Aufmerkſamkeit auf ſich, und zum ununterbrochenen Gebete um göttliche Gnade und immer ſich mehrende Heiligung auf [1]).

§. 14.

Lehre der Proteſtanten von der Rechtfertigung und Heiligung.

Der Begriff, den die Proteſtanten von der Rechtfertigung geben, wird von der Concordienformel kurz alſo beſtimmt: „das Wort „Rechtfertigung" bedeutet, Jemanden für gerecht erklären, von den Sünden und den ewigen Strafen der Sünde wegen der Gerechtigkeit Chriſti, die dem Glauben von Gott zugerechnet wird, freiſprechen" [2]), und ſagt ausdrücklich, unſere Gerechtigkeit ſei außer uns [3]). Mit dieſen Erklärungen ſtimmt auch Calvin voll-

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. C. 11. Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum, *aut contra*, posse in totam vitam peccata omnia, etiam venialia vitare nisi ex speciali Dei privilegio . . . anathema sit.

2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 11. p. 655. Vocabulum justificationis in hoc negotio significat, justum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter justitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur.

3) L. c. §. 48. p. 664. Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanae confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos esse . . . . quaerendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere etc.

kommen überein[1]). Die Rechtfertigung im proteſtantiſchen Sinne iſt ein richterlicher Act Gottes, wodurch der gläubige Sünder von den Strafen der Sünde, aber nicht von dieſer ſelbſt befreit wird, während die Katholiken einerſeits die Vergebung der Sünde, Schuld und Strafe, anderſeits die poſitive Heiligung in gleicher Weiſe durch die rechtfertigende That Gottes erfolgen laſſen. Der große Gegenſatz der Bekenntniſſe beſteht demnach darin, daß nach der katholiſchen Lehre die Gerechtigkeit Chriſti im Acte der Rechtfertigung unmittelbar von den Gläubigen aufgenommen und hiemit zugleich eine innere wird, das geſammte ſittliche Leben des Gläubigen verwandelnd; während die Gerechtigkeit nach den proteſtantiſchen Grundſätzen in Chriſto bleibt, auf die Gläubigen nicht innerlich übergeht und zu denſelben zunächſt nur in eine äußerliche Beziehung, in ein äußerliches Verhältniß tritt: ſie bedeckt nämlich die Ungerechtigkeit derſelben, und zwar nicht blos die vergangene, ſondern die bleibende, indem durch die Rechtfertigung der Wille nicht geheilt wird. Wir können demnach auch ſagen: nach den katholiſchen Grundſätzen prägt ſich Chriſtus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, ſo daß dieſer, wenn auch ein unvollkommenes und ſchwaches, doch ein wirkliches Abbild vom Urbilde wird; nach den proteſtantiſchen dagegen wirft Chriſtus nur ſeinen Schatten auf den Gläubigen, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nur nicht bemerkt wird. Daher denn die ausdrückliche Bemerkung der Concordienformel, die Gläubigen würden wegen des Gehorſams Chriſti als Gerechte betrachtet, obgleich ſie vermöge der verdorbenen Natur noch wahrhaft Sünder ſeien, und bis zum Tode bleiben[2]).

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 2. fol. 260. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptationem, qua nos Deus in receptos pro justis habet. Eam in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus. §. 3. Ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.

2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 15. p. 657. Per fidem propter obedientiam Christi justi pronunciantur et reputantur, etiamsi ratione

Die eben gemachten Mittheilungen zeigen von ſelbſt, daß ſich die Proteſtanten die oben (§. 13.) von uns als einſeitig und irrig dargeſtellten Begriffe von Gnade und Rechtfertigung angeeignet haben. Seine nähere Erklärung erhält aber der Gegenſatz der Confeſſionen noch durch folgende Punkte, welche zugleich ſeine weitgreifenden praktiſchen Beziehungen beweiſen. Die auch nach der Rechtfertigung, wie die Katholiken nicht läugnen, zurückbleibende Begierlichkeit, der bloſe Reiz zur Sünde, wird von den Proteſtanten als die Sünde an und für ſich, und zwar als die noch vorhandene Erbſünde, dargeſtellt, die Unterſcheidung aber zwiſchen der bloſen Empfindung des Reizes zur Sünde und der Einwilligung in denſelben als eine unweſentliche, ja als eine unwahre verworfen. Gerade auf dieſen Grund ſtützen ſie die Behauptung, daß die Rechtfertigung nur in der Erklärung des Sündennachlaßes, nicht in der Entſündigung beſtehe, weil ja die Erbſünde noch bleibe und zwar auch im Willen. Ebenſo wird behauptet, daß zwiſchen läßlicher Sünde und Todſünde kein innerer und weſentlicher Unterſchied beſtehe; denn, ſo lehren die Proteſtanten, an ſich verklagen alle Sünden den Menſchen vor Gott in gleicher Weiſe, wie ſie auch beſchaffen ſein mögen; alle verdienen den (ewigen) Tod. Den einzigen, entſcheidenden Unterſchied der Sünder vor Gott bilde der Glaube an die Verdienſte Chriſti; wenn der Menſch glaube, und ſo lange er glaube, ſeien alle ſeine Sünden Erlaßſünden, ſo wie umgekehrt ohne dieſen Glauben keine ſeiner Sünden verziehen werde, da im Grunde der Unglaube die einzige Sünde ſei.

Dieſe höchſt auffallenden Grundſätze enthalten folgende Momente in ſich. Wenn der Gerechtfertigte in ſich ſelbſt betrachtet, ebenſo ſehr Sünder und verdammlich iſt, als der Ungerechte, ſo wird zwiſchen dem Bekehrten und Unbekehrten dem moraliſchen Sein nach ein innerer und weſentlicher Unterſchied nicht anerkannt, die bibliſchen Gegenſätze vom alten und neuen Menſchen, vom alten und neuen Leben, von der neuen Schöpfung, von der erſten

---

corruptae naturae suae adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.

kommen überein[1]). Die Rechtfertigung im proteſtantiſchen Sinne iſt ein richterlicher Act Gottes, wodurch der gläubige Sünder von den Strafen der Sünde, aber nicht von dieſer ſelbſt befreit wird, während die Katholiken einerſeits die Vergebung der Sünde, Schuld und Strafe, anderſeits die poſitive Heiligung in gleicher Weiſe durch die rechtfertigende That Gottes erfolgen laſſen. Der große Gegenſatz der Bekenntniſſe beſteht demnach darin, daß nach der katholiſchen Lehre die Gerechtigkeit Chriſti im Acte der Rechtfertigung unmittelbar von den Gläubigen aufgenommen und hiemit zugleich eine innere wird, das geſammte ſittliche Leben des Gläubigen verwandelnd; während die Gerechtigkeit nach den proteſtantiſchen Grundſätzen in Chriſto bleibt, auf die Gläubigen nicht innerlich übergeht und zu denſelben zunächſt nur in eine äußerliche Beziehung, in ein äußerliches Verhältniß tritt: ſie bedeckt nämlich die Ungerechtigkeit derſelben, und zwar nicht blos die vergangene, ſondern die bleibende, indem durch die Rechtfertigung der Wille nicht geheilt wird. Wir können demnach auch ſagen: nach den katholiſchen Grundſätzen prägt ſich Chriſtus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, ſo daß dieſer, wenn auch ein unvollkommenes und ſchwaches, doch ein wirkliches Abbild vom Urbilde wird; nach den proteſtantiſchen dagegen wirft Chriſtus nur ſeinen Schatten auf den Gläubigen, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nur nicht bemerkt wird. Daher denn die ausdrückliche Bemerkung der Concordienformel, die Gläubigen würden wegen des Gehorſams Chriſti als Gerechte betrachtet, obgleich ſie vermöge der verdorbenen Natur noch wahrhaft Sünder ſeien, und bis zum Tode bleiben[2]).

---

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 2. fol. 260. Ita nos justificationem simpliciter interpretamur acceptationem, qua nos Deus in receptos pro justis habet. Eam in peccatorum remissione ac justitiae Christi imputatione positam esse dicimus. §. 3. Ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus.

2) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 15. p. 657. Per fidem propter obedientiam Christi justi pronunciantur et reputantur, etiamsi ratione

Die eben gemachten Mittheilungen zeigen von ſelbſt, daß ſich die Proteſtanten die oben (§. 13.) von uns als einſeitig und irrig dargeſtellten Begriffe von Gnade und Rechtfertigung angeeignet haben. Seine nähere Erklärung erhält aber der Gegenſatz der Confeſſionen noch durch folgende Punkte, welche zugleich ſeine weitgreifenden praktiſchen Beziehungen beweiſen. Die auch nach der Rechtfertigung, wie die Katholiken nicht läugnen, zurückbleibende Begierlichkeit, der bloſe Reiz zur Sünde, wird von den Proteſtanten als die Sünde an und für ſich, und zwar als die noch vorhandene Erbſünde, dargeſtellt, die Unterſcheidung aber zwiſchen der bloſen Empfindung des Reizes zur Sünde und der Einwilligung in denſelben als eine unweſentliche, ja als eine unwahre verworfen. Gerade auf dieſen Grund ſtützen ſie die Behauptung, daß die Rechtfertigung nur in der Erklärung des Sündennachlaßes, nicht in der Entſündigung beſtehe, weil ja die Erbſünde noch bleibe und zwar auch im Willen. Ebenſo wird behauptet, daß zwiſchen läßlicher Sünde und Todſünde kein innerer und weſentlicher Unterſchied beſtehe; denn, ſo lehren die Proteſtanten, an ſich verklagen alle Sünden den Menſchen vor Gott in gleicher Weiſe, wie ſie auch beſchaffen ſein mögen; alle verdienen den (ewigen) Tod. Den einzigen, entſcheidenden Unterſchied der Sünder vor Gott bilde der Glaube an die Verdienſte Chriſti; wenn der Menſch glaube, und ſo lange er glaube, ſeien alle ſeine Sünden Erlaßſünden, ſo wie umgekehrt ohne dieſen Glauben keine ſeiner Sünden verziehen werde, da im Grunde der Unglaube die einzige Sünde ſei.

Dieſe höchſt auffallenden Grundſätze enthalten folgende Momente in ſich. Wenn der Gerechtfertigte in ſich ſelbſt betrachtet, ebenſo ſehr Sünder und verdammlich iſt, als der Ungerechte, ſo wird zwiſchen dem Bekehrten und Unbekehrten dem moraliſchen Sein nach ein innerer und weſentlicher Unterſchied nicht anerkannt, die bibliſchen Gegenſätze vom alten und neuen Menſchen, vom alten und neuen Leben, von der neuen Schöpfung, von der erſten

---

corruptae naturae suae adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt.

Geburt und der Wiedergeburt verlieren nicht nur ihre Schärfe, ſondern guten Theils ihre ſittliche Bedeutung (§. 29.), der Begriff der Buße, durch welche der Uebergang von dem einen in den anderen Zuſtand vermittelt wird, muß durchaus einſeitig, ja völlig verkehrt gefaßt werden (§. 33.), und die ſo nachdrückliche Rede der heiligen Schrift von der durch Chriſtus bewirkten Befreiung von der Sünde, und der Ertödtung (Entwurzelung) derſelben in den Gläubigen Röm. VI. VIII, 1—4. iſt weiter Nichts als gehaltloſer Schwulſt, ja Veranlaſſung zur jammervollſten und lächerlichſten Selbſttäuſchung. Die weitern Folgen der Lehre aber, daß in Denen, welche an die Verdienſte Jeſu Chriſti glauben, jeglicher Unterſchied zwiſchen läßlicher Sünde und Todſünde aufgehoben ſei, werden ſich unten von ſelbſt entwickeln und herausſtellen (§. 16.). Hier mögen nur einige Stellen ausgehoben werden, die uns zeigen, zu welchem ſittengefährlichen Lehrvortrage ein Syſtem führt, das zwiſchen der Empfindung des Reitzes zur Sünde und der Einwilligung in denſelben nicht weſentlich unterſcheidet: indem jener, ſo lange wir leben, unvermeidlich iſt, erſcheint auch dieſe als immer zugleich vorhanden, und vom Standpuncte der ſittlichen Würdigung aus ſelbſt die That nicht ſtrafwürdiger als die unwillkührliche ſinnliche Lockung zu derſelben. So beruft ſich Melanchthon auf das chriſtliche Bewußtſein, welches einem Jedem ſage, daß auch der Chriſt Nichts weniger in ſeiner Gewalt habe, als ſein Herz, deſſen ſämmtliche Bewegungen unrein ſeien[1]). Daher ſtellt derſelbe Melanchthon den Katholiken die Frage: ſuchen nicht auch die Heiligen das Ihrige? und iſt wirklich der Meinung, der Heilige, wahrhaft vor Gott Gerechtfertigte, bleibe eitler Ruhmbegierde, der Habſucht und dergleichen nothwendig unterworfen[2]). Luther ſpricht

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 18. Christianus agnoscet, nihil minus in potestate sua esse, quam cor suum etc. «Cor» gebraucht Melanchthon auch anſtatt «Voluntas», weil der Menſch eigentlich keinen Willen habe, ſondern nur Triebe und Begierden.

2) L. c. p. 138. Annon sua etiam quaerunt sancti? Annon in sanctis amor est vitae, gloriae, securitatis, tranquillitatis, rerum? Man

von böſer Luſt, Geiz, Zorn, Unzucht und fügt ein bedeutungsvolles Etcetera hinzu, was Alles noch im Gerechten ſei [1]). Auch Calvin macht uns mit dergleichen Heiligen bekannt [2]). Wirklich ein wunderlicher Heiliger, der das Seinige ſucht, und nicht Chriſti Ruhm; eben ſo ſeltſam iſt die Verbindung von Begriffen, wenn uns zugemuthet wird, einen geizigen, unzüchtigen Heiligen zu denken; denn nach den Geſetzen der Logik hebt das Prädicat das Subject auf. Doch, wie iſt es denn auch eigentlich zu verſtehen, wenn von der Habſucht, vom Geiz, vom Zorn und von der Unzucht der Heiligen geſprochen wird? Iſt etwa nur der auch in ihrem Fleiſche noch eingeſenkte Stachel gemeint, welcher ſie wohl gerne zu Werken des Fleiſches treiben möchte, aber endlich doch nur in erfolgloſer Anſtrengung ermüdet? Dann iſt nicht zu begreifen, wie dergleichen vergebliche Bemühungen Habſucht, Geiz, Zorn und Unzucht genannt werden dürfen; ſollen wir uns aber einen Sieg dieſes Stachels über den Willen denken, oder gar einen Vollzug ſeines Antriebes in der äuſſeren That, wie können die Beſiegten Heilige und Gerechte genannt werden? Röm. VIII, 1—9. 13. Eine ſolche verworrene Redeweiſe hat in der Confundirung weſentlich verſchiedener Begriffe ihren Grund, und man müßte ſich ſehr wundern, wenn die Gleichſetzung des ſehr zu Unterſcheidenden, ja des Entgegengeſetzten im Begriff und im Wort, nicht auch im Leben eine Gleichhaltung zur Folge haben ſollte.

---

bemerke zugleich die ſeltſame Einandergleichſetzung von amor gloriae und securitatis, tranquillitatis, als wenn das Letztere an ſich ſo viel, als das Erſtere wäre, welches einige Zeilen weiter unten durch κενοδοξία näher erläutert wird. Wenn aber Melanchthon ſagt, die Parisienses (die Doctoren der Sorbonne als Repräſentanten der katholiſchen Theologie) betrachteten die affectus internos nicht, ſondern richteten ihren Blick auf bloſe Aeußerlichkeiten, ſo mag er Dies vor Gott verantworten.

1) Auslegung des Briefes an die Galat. Wittenb. 1556. I. Th. p. 202. b.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 3 §. 10. fol. 213. Doch iſt ſeine Ausdrucksweiſe um Vieles milder.

So viel vorläufig von der Rechtfertigung im proteſtantiſchen Sinne; nun auch von der Heiligung nach demſelben Syſteme, denn es wäre im höchſten Grade ungerecht, wenn nun nicht auch noch ausgeführt würde, daß nach dem lutheriſchen Syſteme an die vertrauensvoll aufgenommene Erklärung der Sündenvergebung auch die Verklärung des ſündigen Menſchen, die ſittliche Verwandlung, die Heiligung ſich anſchließen müſſe. Der einer ſo gnadenvollen, ſo unverdienten Erlaſſung der Sünde ſich bewußte Menſch ſoll ſich auch beſtreben, in dankbarer Erwiederung ſo großer Wohlthat, ſich ernſtlich zu beſſern, und Gottes Gebote immer treuer zu beobachten. In dem Gerechtfertigten werde die Erbſünde durch die Mittheilung des heiligen Geiſtes doch geſchwächt, wenn auch nicht getilgt, und in dem Maaße als die Schwächung derſelben zunehme, mehre ſich die Heiligung. Calvin geht ſogar, ſich der katholiſchen Betrachtungsweiſe nähernd, ſo weit, daß er geſteht, wie Chriſtus nicht getheilt werden könne, ſo werde ſich der Menſch in Gemeinſchaft mit ihm auch der Rechtfertigung und Heiligung zugleich bewußt; Wer alſo immer von Gott zu Gnaden aufgenommen werde, erfreue ſich zugleich des Geiſtes der Sohnſchaft, durch deſſen Kraft die Umgeſtaltung in das göttliche Bild erfolge [1]). So erfreulich indeß die Verbeſſerung iſt, ſo genau ſie auch mit Calvins Darſtellung der Erbſünde und ſeiner Beſchreibung des Proceſſes der Wiedergeburt im Zuſammenhange ſteht, ſo bleibt doch eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen beiden Syſtemen, dem katholiſchen und dem proteſtantiſchen, zu dieſem das reformirte gezählt, immerhin. Denn indem nur eine Schwächung, nicht eine Tilgung der Erbſünde als ſolcher zugegeben wird, kann zugleich auch nur eine graduelle, nicht eine weſentliche ſittliche Verſchiedenheit zwiſchen dem alten und neuen

1) *Calvin* Instit. l. III. c. 11. §. 6. Vergl. *Calvin.* Antidot. in Concil. Trid. Opusc. p. 702. Neque tamen interea negandum est, qua ratione (juxta quorundam opinionem) per solam quidem fidem coram Deo justificetur; sed tamen ita, ut absque operibus salutem aeternam consequi impossibile sit. Mit der Rechtfertigung ohne Werke iſt alſo auch die Seligkeit ohne Werke zugetheilt.

Menſchen behauptet werden, was der katholiſchen Kirchenlehre eben ſo ſehr, als der Würde des Chriſtenthums, dem Begriffe eines durch daſſelbe mitgetheilten neuen, folglich das alte verdrängenden Lebensprincipes, und der ausdrücklichſten Lehre der heiligen Schrift widerſpricht. Beſchränkt ſich der Einfluß Chriſti auf den Menſchen darauf, daß dieſer ſittlich nur um etwas beſſer, nicht ein ſittlich ganz anderer Menſch wird, als der Heide, ſo kann ſtreng genommen von einer eingetretenen Heiligung gar nicht die Rede ſein, im inneren Lebensgrunde ſind ſich beide gleich, nur in der Zucht ſind ſie verſchieden. Die katholiſche Kirche dringt vor Allem auf eine durchgreifende innere Ausſcheidung. Ferner beſteht die Verſchiedenheit darin, daß dem Proteſtanten die Aeußerlichkeit ſeines Verhältniſſes zu Chriſtus bei Weitem die Hauptſache iſt, ſo zwar, daß ſich der Menſch auf dieſer Stufe ſeines geiſtigen Lebens ruhig niederlaſſen kann, und ohne weiter zu ſchreiten, der Seligkeit gewiß ſein darf, indem ihm durch Das, was die Reformatoren Rechtfertigung nennen, die Sünden einmal vergeben, und damit zugleich auch die Pforten des Himmels eröffnet ſind[1]), während dem Katholiken nur dann die Sünden vergeben werden, wenn er ſie verläßt, und der Gerechtfertigte, Gottgefällige ihm in jeder Beziehung Eins mit dem Geheiligten iſt. Selbſt dem Calvin iſt die Sündenvergebung ganz abſtract der einzige Grund der Hoffnung der Seligkeit, und wenn er zur Einſicht gelangte, daß Rechtfertigung und Heiligung im inneren Leben nicht getrennt werden mögen, ſo trennet

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 15. bekämpft er zuerſt den Petrus Lombardus, deſſen Lehre er alſo bezeichnet: Primum, inquit, mors Christi nos justificat, dum per eum excitatur charitas in cordibus nostris, qua justi efficimur: deinde quod per eandem extinctum est peccatum .... dann wendet ſich Calvin gegen Auguſtin: ac ne Augustini quidem sententia .... recipienda est. Tametsi enim egregie hominem omni justitiae laude spoliat, ... gratiam tamen ad justificationem refert, qua in vitae novitatem per spiritum regeneramur. Hierauf heißt es: scriptura autem, cum de fidei justitia loquitur, longe alio nos ducit. §. 21. ſchließt er endlich: ut talis justitia uno verbo appellari queat peccatorum remissio.

er ſie doch in der Vorſtellung wieder, und leitet aus Einem und Demſelben verſchiedene Wirkungen ab, indem er ſagt, daß nur durch die ſchuldverlaſſende Erklärung Gottes, nicht dadurch, daß mit dem Bewußtſein derſelben zugleich die heiligende Kraft gegeben ſei, die Gottgefälligkeit geſichert werde, Was von der Folge begleitet iſt, daß auch ein Minimum von wirklicher Beſſerung, ohne welches die Gewißheit der Begnadigung nach Calvin nicht eintritt, in allweg zur Seligwerdung genüge.

Fügen wir der bisherigen Darſtellung noch einige, der tieferen wiſſenſchaftlichen Würdigung des Syſtemes der Lutheraner gewidmete Anmerkungen bei. Der Punkt, auf welchen hier die Aufmerkſamkeit ganz vorzüglich hinzulenken iſt, beſteht in der Erſcheinung, wie gefällig die Lehre von der Erbſünde der von der Rechtfertigung die Hand bietet, wie freundlich jene dieſer entgegenarbeitet: jene wurde ſo tief in das Weſen des Menſchen eingegraben, daß dieſe mit der Oberfläche ſich begnügen mußte. Würde die Erbſünde deßhalb als den Menſchen ſo ſehr verpeſtend dargeſtellt, um darnach die Kraft des Chriſtenthums meſſen zu lehren, ſo daß etwa geſagt würde: „Siehe, ſetzte ſich gleich die erſtere tief im Innerſten des menſchlichen Daſeins an, ſo ſenkt ſich die letztere doch noch tiefer in demſelben ein, ſie dringt bis zum unterſten Abgrund der Seele vor, und wirkt heilend daſelbſt und neuſchaffend; iſt alſo die Macht des böſen Princips groß, die des guten iſt noch größer," ſo müßte die verkehrte Behandlung der Erbſünde als eine blos theoretiſche Verirrung in allweg entſchuldigt werden. Nun aber wird gelehrt, ihre Verwüſtungen ſeien ſo furchtbar, daß ſie ſelbſt im Willen des Wiedergebornen bleiben, die Krankheit, an der wir durch ſie darniederliegen, ſo verheerend, daß wir gar nicht vom Grunde aus wiedergeneſen können, und indem wir nicht können, es auch nicht bedürfen. Daher Chriſtus unſere Gerechtigkeit — auſſer uns; die Ungerechtigkeit im alten Adam in uns, die Gerechtigkeit im neuen — auſſer uns.

Das Eſſentielle der Erbſünde, nach Luther's Ausdruck, kehrt übrigens hier ſehr ſichtbar wieder zurück. Lehren die Katholiken, daß nur in dem Falle, daß die vom Fleiſche ausgehende

Solicitation zur Sünde mit Selbſtbewußtſein feſtgehalten, und vom Willen empfangen werde, der wirkliche Charakter einer Sünde zum Vorſchein komme, ſo behaupten die Lutheraner und Reformirten mit einer Hartnäckigkeit ohne Gleichen, jene Solicitation ſei an ſich ſchon Sünde, auch wenn ſie mit entſchiedenem Widerſtreben abgewieſen werden ſollte. Man erwäge dieſe Lehre genau, und erforſche, ob dadurch nicht das Böſe als etwas für ſich, unabhängig vom Willen und auſſer demſelben Exiſtirendes, ob es nicht als eine Weſenheit betrachtet werde! Was mag es denn wohl auch Anderes noch bedeuten können, wenn geſagt wird: es bleibe etwas an ſich Böſes im Menſchen, und ſei ſelbſt dann noch böſe, wenn es auch der Wille bekämpfe und beſiege? Hier liegt das Sündhafte gewiß nicht mehr blos in einer verkehrten Willensrichtung, eben weil dieſe nicht verkehrt ſein kann, und doch Sünde, d. h. die Erbſünde, im Menſchen ſein ſoll. Auffallend wird Dies dadurch beſtätigt, daß wir erſt dann von ihr ſollen befreit werden können, wenn unſer liebes „Corpusculum" abgelegt wird[1]! Das heißt doch die Sünde ſehr ſubſtantiös auffaſſen.

Und doch bleibt es ungemein ſchwer zu begreifen, wie Luther die Sünde wirklich als Etwas, das eine böſe Eſſenz geworden ſei, im ſtrengen Sinne des Wortes, ſolle betrachtet haben. Vielleicht lehrt uns Folgendes Luthern beſſer verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand. Es fallen nämlich vor Allem zwei Erſcheinungen auf. Erſtens wird von Gott verſichert, daß er die Sünden der Gläubigen vor ſeinem Auge verberge, oder dieſe als gerecht anſchaue, obſchon ſie es nicht ſeien. Nun iſt es wohl gewiß ſehr ſchwer zu begreifen, wie Gott irgend Etwas anders anſchauen könne, als es in ſich ſelbſt iſt, alſo wie ein wirklich Ungerechter als gerecht ins göttliche Bewußtſein könne aufgenommen werden. Es bleibt uns hier Nichts weiter übrig, wenn wir dem Wiſſen Gottes Wahrheit geben wollen, als die Annahme: Was von

1) *Solid. Declar.* III. de fid. justif. §. 7. p. 688. Dum mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret.

dem Menſchen als Sünde betrachtet werde, ſei wirklich vor Gott keine, ſei bloß eine Folge der Endlichkeit des Menſchen; und in dieſer Weiſe wird uns auch erſt die Sicherheit begreiflich, die bei dem Glauben an eine blos äuſſerliche Rechtfertigung ſtatt findet. Daß ſich Etwas dieſer Art im Hintergrunde des Bewußtſeins Jener verſtecke, die dieſer Betrachtungsweiſe der Rechtfertigung huldigen, wird von der zweiten Erſcheinung, auf die wir aufmerkſam machen müſſen, gar ſehr beſtätigt. Der Act der Rechtfertigung und das ganze Werk der Wiedergeburt wird allein als Gottesthat dargeſtellt [1]; nun bietet es der Verwunderung einen reichen Stoff dar, warum denn Gott nicht durchdringe, da er ja allein wirkſam iſt, und warum er die Sünde nicht bis auf den Grund tilge und ſeine ungehemmte Macht nicht ſo recht in ihrem ganzen Glanze entwickle. Der ganz paſſiv ſich verhaltende Menſch könnte doch wohl während dieſes rechtfertigenden Vorganges mit ihm ganz umgewandelt werden. Warum geſchieht es denn nun nicht? Wir werden auf denſelben Gedanken, wie oben, nur in einer etwas veränderten Form zurückgeführt: daß die urſprüngliche Einrichtung des Menſchen ſchon die Sünde bedinge, alſo nothwendig ſei, und darum auch von Gott nicht angerechnet werde. Denn die Bemerkung Calvins, der das Anſtößige der Vorſtellung, Gott ſei allein bei der Wiedergeburt thätig, ohne ein- oder durchgreifend thätig zu ſein, gefühlt zu haben ſcheint, die Bemerkung Calvins, es erfolge dieſes mangelhafte Einwirken nur deßhalb, damit Gott Grund habe, den Menſchen alle Augenblicke vor ſein Tribunal rufen zu können, möchte wohl Niemanden im Ernſt befriedigen [2].

---

1) *Solid. Declar.* II. de liber. arbitr. §. 44. p. 645. Tantum boni, et tamdiu bonum operatur, quantum et quamdiu a spiritu Dei impellitur. Anders der Katholik, welcher glaubt, der göttliche Geiſt treibe den Menſchen immer an, der Menſch aber laſſe ſich nicht immer treiben und bleibe aus ſeiner Schuld hinter dem göttlichen Antrieb zurück.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. fol. 169. Nam hoc secundum (reformationem in vitae novitatem) sic inchoat Deus in electis suis, totoque vitae curriculo paullatim, et interdum lente in eo progreditur, ut semper obnoxii sint ad ejus tribunal mortis judicio. Hier iſt

Calvin hätte ſeine unbedingte Nothwendigkeit alles Geſchehens als Erklärung zu Hilfe rufen ſollen. Dieſe Nothwendigkeit des Sündigens in der gegenwärtigen menſchlichen Form iſt denn nun der wahre Grund dieſer Theorie und der Möglichkeit, ſich ungeachtet fortwährenden Sündigens ſo tief zu beruhigen; obſchon er nicht ins Bewußtſein der Reformatoren trat. Wenigſtens dürfte ſich kein anderer ſpeculativer Begriff von der proteſtantiſchen Darſtellung der Erbſünde, dieſelbe in ihrer Verbindung mit der Rechtfertigungslehre gedacht, gewinnen laſſen. Luther hätte ſich hiernach nur nicht gut ausgedrückt, wenn er ſagte, die Erbſünde ſei von der Weſenheit des Menſchen; er hätte nur ſagen ſollen, die Sünde klebe ſich nothwendig an die Weſenheit des Menſchen an. So rächten ſich denn die Beſtimmungen Luthers und Calvins über die Freiheit des Menſchen, und wenn ſie ſich auch noch ſo ſehr über die Größe der Sünde auslaſſen, gegen ihren Willen wurde ſie am Ende doch als keine betrachtet, wie es die Beſtimmung des Verhältniſſes, in welches ſie Gott zu den Menſchen überhaupt ſetzten, erforderte. Was ſie über den Urſprung des Böſen lehrten, kehrt hier zurück, und auch im lutheriſchen Syſteme blieben die Folgen jener Lehre, obſchon die Lutheraner die Lehre ſelbſt verwarfen. Ganz anders, wie oben ſchon geſagt, in der katholiſchen Kirche; weil ſo ſtreng und mit blutendem Herzen die Wahrheit feſtgehalten wird, daß nur in der Freiheit die letzte Urſache der Sünde zu ſuchen ſei, ſo konnte, ſo mußte auch eine wahre Erlöſung von der Sünde feſtgehalten werden.

Vom rechtfertigenden Glauben.

§. 15.

Katholiſche Betrachtungsweiſe.

Die Lehre vom rechtfertigenden Glauben erlitt daſſelbe Schickſal, wie alle Grundlehren des Chriſtenthums. Seit fünfzehn Jahrhunderten hatten die Chriſten in und aus demſelben gelebt,

zugleich das Fortſchreiten im Guten allein von Gott abhängig gemacht und mit Bewußtſein die Urſache des Zurückbleibens in demſelben auf ihn zurückgeführt.

viel Geiſtvolles darüber gedacht und in zahlreichen Schriften niedergelegt, noch Tieferes aber, in keine Begriffe zu Faſſendes und durch kein Wort zu Bezeichnendes dabei empfunden; indeß in Ermangelung einer mit Entſchiedenheit ausgeſprochenen und von Vielen feſtgehaltenen irrigen Anſicht von jenem Glauben war man doch zu einer recht erſchöpfenden, in ſich völlig klaren Reflexion über denſelben eben ſo wenig gekommen, als vor Arius über die Lehre von der Gottheit Chriſti, und vor Pelagius über die von der Gnade. Daher geſchah es auch, daß, gleichwie in den eben berührten Artikeln vor der Synode von Nicäa und den afrikaniſchen und galliſchen Concilien manches Unklare, manches ſich ſelbſt Widerſprechende bei den chriſtlichen Schriftſtellern gefunden wird, Aehnliches auch in den verſchiedenen Darſtellungen vom rechtfertigenden Glauben vor der Synode von Trient zum Vorſchein kömmt, und es eine eben ſo ernſte und große, als überraſchende Aufgabe der auf derſelben verſammelten Väter ward, die reine Wahrheit zu beſtimmen und vom Irrthümlichen auszuſcheiden [1]). So wenig Arius und Pelagius, Männer, die übrigens von Luther tief-charakteriſtiſch verſchieden waren, und weit unter ihm ſtehen, ihre Meinungen aus der Luft gegriffen hatten, ſondern nur dunkle, da und dort gangbare Vorſtellungen recht lebendig aufnahmen und allſeitig ausbildeten, eben ſo ſchloß ſich der letztere auch nur an ſchon Vorhandenes an, wie allein jene berühmte vor dem Ausbruche der Kirchenſpaltung von dem genannten Reformator abgelegte Beicht lehrt; wogegen die Kirche Das, was ſtets und allgemein von ihrem Anfang an gelehrt worden war, jetzt zum klarſten Bewußtſein erhob, in die Geſtalt des Dogma brachte, und vom blos Individuellen ausſchied.

Einige von den zu Trient anweſenden Theologen beſchäftigten ſich vorzüglich mit der Beſtimmung des Gegenſatzes, den der heilige Paulus zwiſchen den nicht rechtfertigenden Werken und dem rechtfertigenden Glauben aufſtellt. Der Biſchof von Agatha zeigte

1) *Pallavic.* histor. Concil. Trident. l. VIII. c. 4. n. 18. p. 262. Ingens omnes incesserat cura explicandi effatum apostoli, hominem justificari per fidem.

mit dem von Lanciano in ausführlichem Vortrage, Paulus bestreite blos die rechtfertigende Kraft jener Werke, die dem Glauben vorangehen, und demnach nicht aus ihm entſpringen [1]). Hiemit übereinſtimmend bemerkte der Biſchof Cornelius Muſſus, der Apoſtel ſpreche der Aeuſſerlichkeit der Werke den Werth ab; Abraham z. B. ſei nicht dadurch gottgefällig geworden, daß er ſeinen Sohn zum Opfer brachte, oder durch andere ähnliche Handlungen, ſondern durch die inneren Thätigkeiten des Glaubens und andere Tugenden, welche mit der geheiligten, vom Glauben ausgehenden Willensrichtung zuſammenhängen, und in guten Werken ſich thätig erweiſen [2]). Sehr richtig war hiermit anerkannt, daß Paulus nicht die Werke eines in Chriſto geheiligten Menſchen im Auge gehabt, und dieſelben ausgeſchloſſen habe, wenn er in den Werken, im Gegenſatz vom Glauben, die Kraft, gottgefällig zu werden, nicht finden wollte. Mit andern Worten: ſie bemerkten, daß Paulus nur der alten, ungenügenden, geſetzlichen Ordnung den neuen von Gott dargebotenen Heilsweg entgegenſtelle, und der lebendigen Anſchließung an denſelben (πιστις) allein die Kraft, gottgefällig zu machen, beilege.

Dieſe Beſtimmungen waren indeß mehr negativ: folgende ſprechen ſich poſitiv aus. Der Glaube an Chriſtus rechtfertige, bemerkte ein anderer Theologe, heiße ſo viel: der Glaube ſei die ſchlechthin nothwendige Wurzel, aus welcher ſich alle geiſtigen Actionen, die gottgefällig machen, entwickeln, ſo daß mit dem Glauben an ſich und unmittelbar die vollendete Gottgefälligkeit noch nicht geſetzt ſei, wohl aber in ſeiner weiteren Entfaltung; und eben ſo kurz als treffend fügte Claudius Jajus hinzu: durch den Glauben werde uns die Gnade verliehen, nicht in allweg ſchon gottgefällig zu ſein, ſondern gottgefällig werden zu können, was Bertanus noch durch die Bemerkung erläuterte, daß Paulus nicht ſage, vom Glauben, ſondern durch den Glauben werde der Menſch gerechtfertigt; denn unſere Gerechtigkeit ſei nicht der Glaube ſelbſt, ſondern in dieſem ſei uns nur die Macht gegeben

1) *Pallavic.* l. c. n. 13. p. 261.

2) *Pallavic.* l. c. n. 14. p. 261.

(Joh. I, 12.), dieſelbe zu erwerben [1]). Noch dürfte eine Aeuſſerung des Bernard Diaz der Erwähnung werth ſein; dieſer ſagte nämlich, es werde aus dem Grunde dem Glauben die rechtfertigende Kraft zugeſchrieben, weil er uns aus der angebornen Dürftigkeit (erdwärts gerichteten Geſinnung) erhebe und in gewiſſen Bewegungen beſtehe, die uns auf eine über das natürliche Daſein erhabene Stufe des geiſtigen Lebens verſetzen; ſo daß wir von Gott als ſolche betrachtet würden, die den Weg, ſein Wohlgefallen (durch die Anſchließung an Chriſtus) zu erwerben, bereits betreten haben [2]).

Alle dieſe Beſtimmungen drücken Ein und Daſſelbe nur auf eine mannichfaltige Weiſe aus; und das Concilium von Trient billigte ſie, wenn es ſagt: „der Glaube iſt der Anfang alles Heils, die Grundlage und die Wurzel aller Rechtfertigung; denn ohne ihn iſt es unmöglich Gott zu gefallen, und zu ſeiner Kindſchaft zu gelangen“ [3]). Der Glaube iſt alſo der Anfang des Heils, jedoch nicht ein Anfang, der jemals während dieſes Zeitlebens, etwa nachdem bedeutende Fortſchritte gemacht ſind, wieder verlaſſen werden könnte; denn er iſt zugleich die bleibende Grundlage, worauf das ganze Heilsgebäude errichtet wird; aber auch

1) *Pallavic.* l. c. n. 3. p. 260.

2) L. c. n. 16. p. 262. Ideo dici hominem per fidem justificari, quod haec ex humilitate nativa nos attollit, motusque quosdam super conditionem naturae nobis imprimit, efficitque ut a Deo respiciamur ceu iter justitiae jam ingressi.

3) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. VIII. *Quomodo intelligitur, impium per fidem, et gratis justificari.* Cum vero apostolus dicit, justificari hominem per fidem, et gratis; ea verba in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit, et expressit; ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis: sine qua impossibile est placere Deo, et ad filiorum ejus consortium pervenire: gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia non est gratia.

nicht etwa nur eine untergelegte Maſſe, mit welcher das Uebrige n keinem organiſchen Verband ſtünde, denn er iſt die Wurzel der Rechtfertigung. Seiner Kraft und Thätigkeit wird nämlich die rechtfertigende Gnade, das neue, den Menſchen aus einem Feinde in einen Freund Gottes verwandelnde Lebensprincip, die göttliche Liebe verliehen (fides impetrat justificationem ſagen die Scholaſtiker), obgleich auch er dieſe Gnade nicht verdient. Eine eigentliche Definition des Glaubens hat indeß die tridentiſche Kirchenverſammlung nicht gegeben; der römiſche Katechismus bietet ſchon eher eine ſolche dar, wenn er ſagt: „das Wort „Glauben" heiße hier nicht ſo viel als meinen und dafürhalten, ſondern es habe die Bedeutung einer (in Kraft eines freien Unterwerfungsactes vollzogenen) feſten Beipflichtung, einer ſolchen nämlich, wodurch der Geiſt dem ſeine Geheimniſſe offenbarenden Gotte entſchieden und bleibend zuſtimme"[1]). Die Katholiken betrachten den Glauben als eine Wiederanknüpfung mit Gott in Chriſto vorzüglich mittels der durch die Gnade erleuchteten und geſtärkten Erkenntnißkräfte, womit die Erregung von mancherlei Gefühlen mehr oder weniger verbunden iſt; er iſt ihnen ein göttliches Licht, in welchem der Menſch die göttlichen Rathſchlüſſe ſowohl erkennt, als anerkennt, und umfaßt nicht nur, Was Gott dem Menſchen iſt, ſondern auch, Was der Menſch Gott werden ſoll.

Da nun die Rechtfertigung im Sinne der Katholiken in der völligen Umwandlung des ganzen inneren Menſchen beſteht, ſo erſcheint es begreiflich, daß ſie auf das Nachdrücklichſte einſchärfen, der Glaube allein mache nicht gerecht vor Gott, er ſei vielmehr nur die ſubjective erſte, unerläßliche Bedingung, es zu werden, die Wurzel, aus welcher das göttliche Wohlgefallen am Menſchen herauswachſe, der Grund, aus dem ſich die Kindſchaft Gottes

1) *Catechism. Conc. Trid.* p. 17. Igitur credendi vox hoc loco putare, existimare, opinari, non significat, sed ut docent sacrae literae, certissimae assensionis vim habet, qua mens Deo sua mysteria aperienti firme constanterque assentitur .... Deus enim, qui dixit, de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ut non sit nobis opertum Evangelium, sicut iis, qui pereunt.

entwickle. Dringt aber der Glaube von der Intelligenz aus und von den zugleich durch ſie erregten Gefühlen in den Willen ein, durchdringt er dieſen, belebt und befruchtet er ihn durch das ihm gewährte neue göttliche Lebensprincip, und erzeugt in dieſer Weiſe den neuen nach Gott geſchaffenen (ganzen) Menſchen, oder: entzündet ſich, nach dem Ausdruck des Seripandus auf der Synode zu Trient [1]), aus dem Glauben die Liebe, wie aus dem Schwefel das Feuer, dann erſt iſt nach ihnen die Wiedergeburt, die Rechtfertigung eingetreten.

Daher kannten auch die mittelalterlichen Schulen einen Glauben, von welchem ſie ſagten, daß er allein rechtfertige; er iſt unter der Bezeichnung der fides formata bekannt, unter welchem die Scholaſtiker den Glauben verſtanden, der als ſeine Seele, als ſein belebendes, geſtaltendes Princip (forma) die Liebe in ſich hat, weßwegen er auch fides charitate formata, animata, fides viva, vivida genannt wurde. Es iſt Dies jener höhere Glauben, der den Menſchen in eine wirkliche Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus bringt, mit unendlicher Hingebung an Gott, mit dem tiefſten Vertrauen auf ihn, mit voller Demuth und inniger Liebe gegen ihn erfüllt, den Menſchen von der Sünde befreiet, und alle Geſchöpfe in Gott anſchauen und lieben läßt.

Wir erlauben uns einige, dieſen Glauben rühmende Stellen aus Schriften, die ſowohl vor, als nach dem Beginne der Reformation verfaßt wurden, mitzutheilen. Thomas von Aquin ſagt in der Beantwortung der Frage, ob wir durch das Leiden Chriſti von der Sünde befreit wurden: „durch den Glauben eignen wir uns das Leiden Chriſti an, ſo daß wir der Früchte deſſelben theilhaftig werden. Röm. III, 25. Der Glaube aber, durch welchen wir von der Sünde gereinigt werden, iſt nicht der unlebendige (informis) Glaube, der mit der Sünde vorhanden ſein kann, ſondern der durch die Liebe lebendige (formata), ſo

1) *Pallavic.* hist. Concil. Trident. l. VIII. c. 9. n. 6. p. 270. Quemadmodum a sulphure ignis emicat, ita per eam (fidem) in nobis charitatem extemplo succendi, quae praeceptorum observationem et salutem secum trahit.

daß uns das Leiden Chriſti nicht nur rückſichtlich des Verſtandes, ſondern auch der Geſinnung zu eigen wird. In dieſer Weiſe werden uns auch die Sünden durch die Kraft des Leidens Chriſti vergeben[1]." Der Cardinal Nikolaus von Cuſa bemerkt in einer ſeiner geiſtvollſten Schriften, vom Frieden, worin er Grundſätze zur Vereinigung aller Religionen in eine aufſtellt: „der Glaube allein rechtfertigt," und fügt dann hinzu, „es muß aber der geſtaltete Glaube ſein, denn ohne Werke iſt er todt[2]." Vollſtändiger erklärt er ſich in einer ſeiner Erregungen in folgender Weiſe: „Die Liebe, das belebende Princip (amor, qui est forma), welches den Glauben und das Vertrauen vollendet, iſt es, welche ergreift, feſthält und verwandelt. Von Chriſtus wurde Erlöſung verlangt, und er antwortete, der Glaube und das Vertrauen gewährten, Was geliebt und gewünſcht werde. Denn Nichts wird ſehnſuchtsvoll verlangt, auſſer Was man liebt: wird alſo der Erlöſer geliebt, ſo erlöſt er: die Liebe mithin erlöſt, denn es iſt die Liebe des Erlöſers. In der Liebe iſt ſonach der

1) *Thom. Aquin.* Summa tot. Theolog. P. III. Quaest. XLIV. art. 1. Edit. Thomae a Vio. Lugd. 1580. Vol. III. p. 233. Fides autem, per quam a peccato mundatur, non est fides informis, quae potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem, ut sic passio Christi nobis applicitur, non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad affectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi. Vergl. Q. CXIII. Art. IV. Motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus, unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis; movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc, quod ei se subjiciat, unde et concurrit actus timoris filialis et actus humilitatis etc.

2) *Nicol. Cusan.* de pace fidei Dialog. Opp. Edit. Basil. p. 876. Vis igitur, Deum in Christo nobis benedictionem repromisisse vitae aeternae? — Sic volo. Quapropter oportet credere Deo prout Abraham credidit, ut sic credens justificetur cum fideli Abraham, ad assequendam repromissionem in uno semine Abrahae Christo Jesu, quae repromissio est divina benedictio, omne bonum in se complicans. — Vis igitur, quod sola fides illa justificet ad perceptionem aeternae vitae? . . . . Oportet autem, quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua.

geliebte Gegenſtand, daher auch der geliebte Erlöſer in der Liebe. Denn Gott iſt die Liebe, und Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm. Der vollendete Glaube, oder das vollendete Vertrauen, was wir den durch die Liebe belebten Glauben nennen (fides formata charitate), iſt es, von dem der Heiland ſagt, daß er gottgefällig mache. Wer alſo Chriſtum kennet, und doch ſich ihm nicht nahet, oder, Wer ihm wohl entgegen kömmt, aber nicht in Verbindung mit ihm tritt; oder, Wer ihm zwar entgegenkömmt und in einige Verbindung mit ihm tritt, ihn aber nicht umfaſſet und mit ihm die feſteſte Gemeinſchaft vollzieht, iſt des Heiles beraubt [1]."

Dem Worte dieſes Theologen fügen wir eine Stelle Bellarmins bei, der ungefähr eben ſo lange nach dem Auftreten Luthers lebte, als Nikolaus von Cuſa vor demſelben. Er macht zu Gal. V, 6.: „in Chriſto gilt weder die Beſchneidung, noch die Vorhaut, ſondern der Glaube, der durch die Liebe wirkſam iſt," die Bemerkung: „damit es keine Veranlaſſung zu Verwirrungen gebe, erklärt derſelbe Apoſtel (Paulus), welchen Glauben er den rechtfertigenden nenne, wenn er ſagt: „in Chriſto Jeſu gilt weder Beſchneidung noch Vorhaut," d. h. weder das den Juden gegebene Geſetz, noch die Werke der Heiden machen gottgefällig, ſondern der Glaube; aber nicht jeder Glaube, ſondern nur der, welcher durch die Liebe wirkſam iſt, d. h. der Glaube, der durch die Liebe bewegt, geſtaltet (formatur) und gleichſam belebt wird. Iſt demnach die Liebe das belebende Princip (forma) des Glaubens, ſo .... ſagen die Katholiken mit Recht, der Glaube ohne die Liebe ſei todt (informis), mit der Liebe lebendig (formata) [2]."

1) *Nicol. Cus.* Excitat. l. IV. opp. Ed. Bas. 1565. p. 461. Cfr. *Pet Lombard.* l. III. dist. 23. c. 1. edit. 1516. p. 136. Credere Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere, et ejus membris incorporari; per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; fides ergo, quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis; quia sine charitate est.

2) *Bellarm.* de justifie. L. II. c. 4. Opp. Tom. IV. p. 709.

Hiermit mögen wir noch die Erläuterungen eines berühmten katholiſchen Exegeten aus dem Anfang des ſiebenzehnten Jahrhunderts über Röm. III, 22. verbinden. Nachdem der Apoſtel geſagt hatte, daß durch die Werke des Geſetzes Niemand vor Gott gerecht werde, fügt er hinzu, durch Gott ſei ein Heilsweg ohne das Geſetz eröffnet worden, durch den Glauben an Chriſtus nämlich, ſo daß alle Gläubigen gerecht würden. Zu dem Worte „Gläubigen" bemerkt nun Cornelius a Lapide: „es ſind Jene gemeint, welche ſich nicht, gleich den Dämonen, mit einem nackten, leeren Glauben begnügen, ſondern jene, welche, wie Freunde, einen durch die Liebe geſtalteten Glauben (fides charitate formata) beſitzen, die alſo an Chriſtus in der Weiſe glauben, daß ſie auch ſeine Gebote vollziehen, die einen demuthsvollen, lebendigen und gehorſamen Glauben beſitzen, kurz, die nicht blos theoretiſch, ſondern praktiſch glauben (qui credunt non speculative, sed practice Christo)[1]." Dieſe Anſicht bietet ſich in dem Grade von ſelbſt dem unbefangenen Forſcher dar, daß z. B. Heinroth, wahrſcheinlich ohne auch nur Einen katholiſchen Theologen je geleſen zu haben, in ſeiner Piſteodicee ſagte: „der Glaube iſt die Baſis, die Liebe aber das Prinzip des ſeligen Lebens[2]."

§. 16.

Lutheriſche und reformirte Anſicht vom Glauben.

Indem wir nun zur Entwickelung der proteſtantiſchen Anſicht vom Glauben fortſchreiten, kann es für den Zweck einer möglichſt

---

1) *Cornelii a Lapide* Comment. in omnes divi Pauli epist. Edit. Antverp. 1705. p. 57.

2) Heinroth Piſteodicee, Leipzig, 1826. S. 459. Es freut uns bei dieſer Gelegenheit noch einen Laien, der als ein ſehr geiſtvoller Ausleger des Briefes an die Römer aufgetreten iſt, den Wilhelm Beneke (der Brief an die Römer. Heidelberg, 1831.) gleichfalls in derſelben Beziehung nennen zu können. Man vergleiche S. 64. 74. 145. 241. Nur können wir nicht begreifen, wie er die Lehre von einer Präexiſtenz der Seele im Briefe an die Römer finden konnte.

klaren Auffaſſung dieſes dunkelen Punctes nur wünſchenswerth erſcheinen, wenn wir zuerſt mit dem Verhältniſſe bekannt machen, in welches ſich Luther und ſeine Freunde zur eben vorgelegten katholiſchen Lehrweiſe ſetzten. Vor Allem iſt zu bemerken, daß ſie die Unterſcheidung zwiſchen den beiden Arten von Glauben, von welchen im vorhergehenden Paragraphen geſprochen wurde, bekämpften, nicht um einen von den zweien als den allein wahren und allein ſo zu nennenden feſtzuhalten, ſondern um beide zu verwerfen. Wenn ſie den von den Katholiken als ungenügend zur Rechtfertigung bezeichneten Glauben, den unlebendigen nämlich, gleichfalls nur als einen unzureichenden dargeſtellt hätten, ſo wäre es eben ſo begreiflich als löblich; allein ſie ſtellten ſeine Exiſtenz ſogar in Abrede, obſchon die heilige Schrift ſo oft und ſo klar von einem ſolchen ſpricht[1]). Die Urſache dieſer Erſcheinung liegt in der Vorſtellung, daß der Glaube das Ergebniß einer ausſchließenden Thätigkeit Gottes in dem Menſchen ſei, einer Vorſtellung, die mit der andern, daß er auch unlebendig und erfolglos ſich erweiſen könne, unvereinbar ſchien, wogegen die katholiſche Lehre den Mangel einer fortſchreitenden, nicht den ganzen Menſchen ergreifenden und durchbildenden Bewegung des Glaubens durch den Widerſtand erklärt, den die allenthalben mitwirkende, oder ihre Mitwirkung verſagende menſchliche Freiheit leiſtet. Zu welchen auffallenden Schrifterklärungen die proteſtantiſche Anſicht führt, inſofern ſie die Unterſcheidung zwiſchen den genannten zwei Arten von Glauben beſtreitet, hat ſich ſchon oben §. 12. ergeben, als von der Calviniſtiſchen Prädeſtinationstheorie geſprochen wurde.

Aber auch der Begriff des durch die Liebe lebendigen Glaubens, den die Katholiken als den rechtfertigenden rühmen, wird von

1) Luther, Ausleg. des Briefes an die Gal. a. a. O. S. 70. „Darumb iſt der glaube nicht eine ſo ociosa qualitas, das iſt, ein ſogar unnütz, faul, todes Ding, das im Hertzen auch eines Todſünders verborgen lige, gleichwie eine leichte unnütze Spreue, oder wie eine todte fliege winterszeit in einer ritze ſtecket, bis ſo lang, daß die liebe ſonne dazu komme und ſie aufwecke und lebendig mache.“

den Proteſtanten verworfen. Als ſich im Jahre 1541 Abgeordnete der Katholiken und Lutheraner zu Regensburg verſammelten, um, wo möglich, eine Verſöhnung der Parteien zu bewirken, vereinigte man ſich in dem Artikel vom Glauben in folgender Weiſe: „Es iſt alſo eine feſte und geſunde Lehre, daß der ſündige Menſch durch den lebendigen und thätigen Glauben gerechtfertigt werde; denn durch ihn ſind wir wegen Chriſtus Gott angenehm und wohlgefällig.[1])“ Luther ſprach ſein verwerfendes Urtheil über dieſen Punkt mit den Worten aus: „er ſei eine elende, geflickte Notel[2]).“ Noch erlauben wir uns folgende Stellen aus Luthers Auslegung des Briefes an die Galater unſern Leſern zur Kenntniß zu bringen. „Unſere Pabiſten und Sophiſten, ſagt er, haben dergleichen auch geleret, als nemlich, das man ſolt an Chriſtum glauben, und das der glaube die Grundfeſte were der ſeligkeit. Aber doch künde derſelbige glaube

1) Firma igitur est et sana doctrina per fidem vivam et efficacem justificari hominem peccatorem; nam per illam Deo grati et accepti sumus.

2) Wie Plank dieſe Unzufriedenheit zu entſchuldigen ſucht, ſ. Geſchichte des proteſtant. Lehrbegr. III. Bd. 2. Th. S. 91. Daß ſehr viele neuere proteſtantiſche Theologen, auch ſolche, die durchaus nicht Rationaliſten ſind, wie z. B. der ſinnige Menken, Luthers Theorie abweſſen, kann nicht befremden: aber bemerkenswerth iſt es, daß ſich die Unhaltbarkeit derſelben manchen lutheriſchen Gottesgelehrten in dem Grade bewußtlos aufdringt, daß ſie, in der Vorausſetzung, Luther habe ſich nicht verirren können, ihm und den Seinigen die katholiſche Lehre unwillkührlich unterſchieben. So ſagt Dr. Auguſt Hahn, Profeſſor in Leipzig (über die Lage des Chriſtenthums in unſerer Zeit, ein Sendſchreiben an Bretſchneider S. 64.): „So berichtigt Melanchthon in der Apologie Art. 3. den katholiſchen Begriff der Rechtfertigung durch gute Werke, indem er die Vollendung der altteſtamentlichen Lehre durch das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Chriſto gegen Alle, die bei aufrichtiger Reue einen lebendigen, durch die Liebe thätigen Glauben bewahren, nachweißt“ u. ſ. w. — In der That, der wahre Begriff der lutheriſchen Orthodoxie iſt oft ſelbſt Jenen, die vor Andern Orthodoxe ſein wollen, völlig abhanden gekommen.

niemand gerecht machen, Es were denn fides formata. Das iſt, er hette ſeine rechte geſtalt von der Liebe zuvor empfangen. Dieſes iſt denn nicht die wahrheit, ſondern ein eitler, ertichter Schein und falſche triegliche teuſcherei des Evangelii."

„Darumb iſts nur ungeheuers unnützs geweſche, wie die tollen Sophiſten vom fide formata, das iſt, von dem glauben, der ſeine rechte Art und Geſtalt von der Liebe empfahen ſol, geleret haben. Denn allein der glaube machet gerecht, der durchs wort Chriſtum ergreifet, und mit dem geſchmückt oder gezieret wird, und nicht der glaube, der die Liebe in ſich ſchleußt. Denn ſol der glaube gewiß und beſtändig ſein, ſo muß er ſonſt nichts anders ergreifen, noch ſich an etwas anders halten, denn nur an den einigen Chriſtum. Denn in not des Gewiſſens, kan er ſonſt auf keinem andern Grund beſtehen, denn auf dieſer edlen perlen allein. Derhalben, es ſchrecke einen das geſetz und drücke jn der Sünde laſt, wie ſeer ſie immer künnen, ſo kan er dennoch, wo er Chriſtum durch den glauben ergrieffen hat, gleichwol nichts deſte weniger jmmerdar rhümen, das er dennoch gerecht und from ſei. Wie gehet aber das zu? und wodurch iſt er ſo gerecht? Durch den edlen Schatz und Perle, ſo da heißt Jeſus Chriſtus, welchen er durch den glauben zu eigen hat [1]."

Jn derſelben Schrift des Reformators leſen wir über den nämlichen Gegenſtand die Aeußerung: „Wenn aber der Menſch höret, das er an Chriſtum glauben ſol und das aber doch ſolcher glaube ihm nichts helfe noch nutze ſei, es komme denn die Liebe auch dazu, welche dem glauben die krafft gebe, und alſo geſchickt macht, das er den Menſchen gerecht machen künne, So kann es nimmer feilen (fehlen), der Menſch mus allſobald vom Glauben abfallen, verzweifeln und alſo denken, Jſt dem alſo, das der glaube on die Liebe nicht gerecht macht, So iſt er allerding unnütz und nichts werd, und die Liebe allein kann gerecht machen, denn wenn der glaube die Liebe nicht bei ſich hat, die ihm ſeine rechte formam gebe, das iſt, die jn alſo geſchicket und anrichtet,

---

1) Luthers Werke. Wittenb. Ausg. I. Thl. fol. 47. b.

das er gerecht machen kann, ſo iſt er nichts. Iſt er aber nichts, wie kann er denn gerecht machen?"

„Und auff das die Widerſacher dieſe jre ſchädliche und gifftige auslegung beſtetigen, ziehen ſie den ſpruch an, aus dem 13. Cap. der erſten Epiſtel an die Korinther: „„Wenn ich mit Menſchen und Engel Zungen redete und wenn ich weiſſagen künde, und wüßte alle geheimniß und erkenntniß und hette allen glauben, alſo das ich berge verſetzete, und hette die Liebe nicht, ſo were ich nichts."" Welchen Spruch ſie halten, das er jnen eine eiſerne Maur ſei. Aber unverſtendige, grobe Eſel ſinds, darumb künnen ſie in S. Pauli ſchrifften gar nichts, weder verſtehen, noch ſehen, haben derhalben mit dieſer falſchen Auslegung nicht allein S. Pauli worten gewalt gethan, ſondern auch noch dazu Chriſtum verleugnet, und alle ſeine wohlthaten unterdrückt. Darumb ſol man ſich auch dafür hüten und fürſehen als für einen recht Teufliſchen und helliſchen gifft, und ſol mit S. Paulo alſo ſchließen, daß wir gerecht werden durch den glauben allein und nicht per fidem formatam charitate[1])."

Was iſt denn nun wohl auch der rechtfertigende Glaube im proteſtantiſchen Sinne? Der Menſch glaubt, wenn er vertrauet, daß er von Gott zu Gnaden aufgenommen ſei, und um Chriſti willen, der durch ſeinen Tod für unſere Sünden Genugthuung geleiſtet hat, Vergebung derſelben erhalte[2]). Melanchthon drückt

1) A. a. O. S. 70. a. Die Reformatoren kommen oft auf die fides formata mit einem großen Unwillen zurück. So Luther in einer Disputation (Opp. Jen. Tom. I. fol. 538. thes. IV.). Docent (sophistae) neque infusam spiritu sancto fidem justificari nisi charitate sit formata. *Melanchth.* loc. theolog. p. 85. Fingunt (vulgus sophistarum) aliam fidem formatam, i. e. charitate conjunctam; aliam informem, i. e. quae sit etiam in impiis carentibus charitate. *Calvin.* Instit. l. III. c. 4. n. 8. p. 195. Primo refutanda est, quae in scholis volitat nugatoria fidei formatae et informis distinctio etc.

2) *Confess. Aug* Art. IV. fol. 13. Item docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, quia sua morte prò nostris peccatis satisfecit.

ſich noch bezeichnender aus, wenn er ſagt, der Glaube ſei die unbedingte Hingebung in die göttliche Barmherzigkeit ohne Rückſicht auf gute oder böſe Werke[1]). Durch dieſe Beſtimmungen wird uns jedoch das Weſen des Glaubens, welchen die Reformatoren fordern, noch keineswegs klar; wir müſſen noch die Art und Weiſe näher bezeichnen, in welcher der Glaube als der rechtfertigende ſich darſtellt. Negativ wird dieſelbe durch die ausdrückliche Bemerkung anſchaulich gemacht, es ſei nicht etwa die mit dem Glauben verbundene Liebe, oder der Glaube, inwiefern er ſich in Werken thätig erweiſe, Was ihm jene Kraft verleihe[2]); poſitiv durch die Beſtimmung, daß er das Werkzeug und das Mittel ſei, welches die Gnade (Barmherzigkeit) Gottes und das verheißene Verdienſt Chriſti ergreife[3]). Sollte auch dieſe nähere Erklärung die Natur des proteſtantiſchen Glaubens noch nicht in ein recht helles Licht ſetzen, ſo dürfte dies zuverläßig gewonnen werden, wenn wir mit jener Vergleichung bekannt machen, die Calvin bei einer gewiſſen Gelegenheit zu demſelben Zwecke gebraucht. Oſiander, Prediger in Nürnberg, ſpäter in Königs-

---

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 93. Habes, in quam partem fidei nomen usurpet scriptura, nempe pro eo, quod est fidere gratuita Dei misericordia, sine ullo operum nostrorum, sive bonorum, sive malorum respectu: quia de Christi plenitudine omnes accipimus. Am vollſtändigſten iſt die Definition, die Calvin gibt Instit. l. III. c. 2. §. 7. fol. 196. Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.

2) *Apolog.* IV. de justif. §. 26. p. 76. Sola fide in Christum, non per dilectionem, non propter dilectionem aut opera consequimur remissionem peccatorum, etsi dilectio sequitur fidem.

3) *Solid. Declar.* III. de fid. just. §. 36. p. 662. Fides enim tantum eam ob causam justificat, et inde vim illam habet, quod gratiam Dei et meritum Christi in promissione Evangelii tanquam medium et instrumentum apprehendit et amplectitur §. 23. p. 659. Et quidem neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sola fides est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.

berg, einer der berühmteſten Anhänger Luthers im Beginne der Reformation, hatte ſich erlaubt, eine beſondere Rechtfertigungstheorie aufzuſtellen, die, wenn wir ſeine dunkle Redeweiſe und das ihm ſelbſt Unklare gehörig erläutern, ganz die katholiſche war, Was ihm auch oft genug vorgeworfen wurde. Er lehrte unter Anderem, die rechtfertigende Kraft liege nicht im Glauben an ſich, ſondern in wiefern er Chriſtum weſenhaft aufnehme, d. h. nach katholiſcher Ausdrucksweiſe, in wiefern er den Menſchen durch wirkliche Mittheilung der Gerechtigkeit Chriſti in eine reelle Gemeinſchaft mit dieſem verſetze. Hierauf entgegnet Calvin, allerdings nehme auch er an, daß der Glaube keineswegs durch ſeine innere Kraft rechtfertige, denn da er immer ſchwach und unvollkommen ſei, ſo würde er auch nur eine mangelhafte Rechtfertigung bewirken. Der Glaube ſei nur das Mittel (Organ), durch welches Chriſtus Gott dargebracht werde; er beſelige alſo den Menſchen, gleichwie ein irdenes Gefäß, in welchem ſich ein Schatz befinde, den Menſchen beglücke, obſchon es in ſich ſelbſt keinen Werth beſitze[1]). Der rechtfertigende Glaube als ſolcher wird alſo nicht als ein von dem Geiſte Chriſti ausfließendes,

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 11. §. 7. fol. 262. Quod objicit, vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, libenter admitto, nam si per se, vel intrinseca, ut loquuntur, virtute justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, non efficeret hoc, nisi ex parte: sic manca esset justitia, quae frustulum salutis nobis conferret .... Neque tamen interea tortuosas hujus sophistae figuras admitto, quum dicit fidem esse Christum: quasi vero olla fictilis sit thesaurus, quod in ea reconditum sit aurum. Neque enim diversa ratio est, quia fides etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, nos justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat .... Jam expeditus est quoque nodus, quomodo intelligi debeat vocabulum fidei, ubi de justificatione agitur. Cfr. *Apolog.* IV. de justif. §. 18. p. 71. Et rursus quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per se dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam. Cfr. *Chemnit.* Exam. Conc. Trident. P. I. p. 294.

ſittlich verwandelndes Lebensprincip aufgefaßt, ſondern er verhält ſich zu Chriſtus, wie das irdene Gefäß zum Schatze. Wie dieſe beiden nicht Eins werden, das Gefäß irden, der Schatz golden bleibt, ſo wird auch der Gläubige mit Chriſtus nicht innerlich durch den rechtfertigenden Glauben vereinigt, ſie verhalten ſich nur äußerlich zuſammen; Chriſtus iſt der reine, der Menſch dagegen, obgleich er auf eine ganz gottgefällige Weiſe glaubt, innerlich unrein: Chriſtus wird vom Menſchen durch den Glauben, die Opferſchale, Gott dargebracht, ohne daß der Menſch ſelbſt durch Chriſtus ein Gott angenehmes Opfer und als ſolches gerecht wäre, und in Folge davon beſeligt würde. Dieſen Begriff vom Glauben erforderte die Annahme einer äuſſeren im §. 14. beſchriebenen Gerechtigkeit (justitia extra nos). Auch eine beſondere Vorſtellung von der Aneignung der Verdienſte und des Gehorſams Chriſti mußte hienach gebildet werden; nun wurde nämlich gerade Das Aneignung des Gehorſams genannt, wodurch er uns nicht angeeignet, nicht auf innere lebendige Weiſe uns eigen wird, ſo daß wir gleich dem Erlöſer gehorſam würden. Es verhält ſich mit dieſer neuen Art von Aneignung ungefähr wie wenn Jemand ein ſehr gelehrtes Buch durch einen Kaufvertrag in ſeinen Beſitz brächte, und ohne deſſen Inhalt ſeinem Geiſte tief einzuprägen, und in dieſer Weiſe ſich anzueignen, ſo daß er das lebendige Buch geworden wäre, dafür hielte, er ſei nun auch ſehr gelehrt, weil das gelehrte Buch ſein (äuſſerliches) Eigenthum iſt! Nun wird auch erſt die Verwerfung der obigen zweiten katholiſchen Betrachtungsweiſe vom Glauben vollkommen klar. Uebrigens entlehnte Calvin die beſchriebene Vergleichung, wie es ſcheint, aus Luthers Schriften, in welchen ſie häufig, nur nicht ſo ausgeführt, zum Vorſchein kömmt[1]).

Nach dieſen Erläuterungen ſind uns auch Stellen aus Luthers Schriften, wie folgende, erklärlich: „Nun ſieheſt du, wie reich

1) Luthers Auslegung des Briefes an die Gal. I. Th. Wittenb. S. 70. „Warumb aber der glaube gerecht mache, iſt dies die Urſache, nemlich darumb, daß er den köſtlichen edlen Schatz ergreifft und gegenwärtig bei ſich hat, als nemlich Chriſtum.“

der Chriſt oder der Getaufte iſt; denn auch wenn er will, kann er ſein Heil nicht verlieren, ſo groß auch ſeine Sünden ſein mögen, es ſei denn, er wolle nicht glauben. Keine Sünde kann ihn verdammen, als der Unglaube allein. Wenn der Glaube an die göttliche, in der Taufe gegebene Verheißung zurückkehrt, oder gar nicht gewichen iſt, ſo wird alles Andere durch den Glauben, oder vielmehr die Wahrhaftigkeit Gottes, in einem Augenblick verſchwinden, denn er ſelbſt kann ſich nicht verläugnen, wenn du ihn bekennſt und treulich ſeinen Verheißungen dich hingibſt. Die Reue aber und das Bekenntniß der Sünden, und dann auch die Genugthuung und alle jene durch Menſchen erfundenen Beſtrebungen werden dich ſchnell verlaſſen und unglückſeliger machen, wenn du dieſe göttliche Wahrhaftigkeit vergißeſt und in jene Dinge dich einläßt. Eitelkeit über Eitelkeit und Betrübniß des Geiſtes iſt Alles, was außerhalb des Glaubens an die Treue Gottes angeſtrebt wird[1]." In dieſer Stelle wird

1) *Luther.* de captivit. Babyl. Tom. II. fol. 264. Ita vides, quam dives sit homo christianus, *etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere.* Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas. Caetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptisato factam, in momento absorbentur per eandem fidem etc. Hieher iſt auch folgende berühmte Stelle aus einem Briefe Luthers an Melanchthon zu beziehen, obwohl ſie wegen der offenbaren Geiſtesüberſpannung ihres Verfaſſers (ſo wollen wir nämlich glauben), nicht ſonderlich urgirt werden darf; aber ſehr bezeichnend und dogmengeſchichtlich wichtig bleibt ſie immerhin: „Sündige kräftiger, ſchreibt Luther, aber ſei kräftiger im Glauben, und freue dich in Chriſto, welcher der Sieger der Sünde iſt, des Todes und der Welt. Sündigen müſſen wir, ſo lange wir hier ſind. Es iſt genug, daß wir durch die Reichthümer der Glorie Gottes das Lamm erkennen, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, von dieſem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tauſendmal in einem Tage Hurerei trieben, oder todtſchlügen." Epist. Dr. M. Luth. a Joh. Aurifabro coll. Tom. I. Jena. 1556. 4. p. 545. b. ſagt nämlich Luther ſeinem Freunde: Si gratiae praedicator es, gratiam non fictam sed veram praedica: si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto, Deus non facit salvos ficte peccatores.

angenommen, daß neben dem Glauben noch die größten Sünden begangen werden können; dieſer iſt doch wohl der Glaube nicht, den uns der heilige Paulus empfiehlt, obſchon ſich Luther immer auf dieſen Apoſtel beruft; wohl aber iſt er jenes irdene Gefäß Calvins, auf deſſen Oberfläche Chriſtus als Lamm Gottes ſich befindet, ohne daß der Geiſt des Erlöſers lebendig den ganzen Menſchen durchdränge, die Sünde ertödtete und wahrhaft neues Leben in ihm erzeugte. Wer, der je den pauliniſchen Begriff von dem Glauben beherziget hat, könnte ſich auch einfallen laſſen, die Theſe zu vertheidigen: „Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, er wäre keine Sünde [1])?“ Auch bei Melanchthon finden wir ähnliche Stellen, von welchen nur eine dargeboten werden ſoll: „Was du auch immer thuſt, eſſen, trinken, mit der Hand arbeiten, lehren, ich füge noch hinzu: ſollteſt du auch offenbar dabei ſündigen, ſchaue nicht auf deine Werke, erwäge die Verheißung Gottes, zweifle im Vertrauen auf dieſelbe nicht, daß du nun keinen Richter mehr im Himmel, ſondern einen Vater habeſt dem du am Herzen liegſt, nicht anders wie Eltern ihre Söhne [2]).“ Dieſe Stelle ſagt mit andern

---

Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo: qui victor est peccati, mortis et mundi. peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae; sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat.

Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi: ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas tam parvum esse pretium et redemtionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? Der Brief iſt im Jahr 1521 auf der Wartburg geſchrieben.

1) *Luther.* disput. Tom. I. p. 523. Si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset.

2) *Melancht.* l. c. p. 92. Qualiacunque sint opera, comedere, bibere, laborare manu, docere, addo etiam, ut sint palam peccata etc. Ich geſtehe, eher könnte ich Tag und Nacht zugleich mir denken, als einen Mann mit der pauliniſchen πιστις und der von Melanchthon beſchriebenen Sinnes- und Handlungsweiſe. Und was hindert,

Worten: geſetzt, du berauſcheſt dich und ſchlemmeſt, laſſe dir keine grauen Haare wachſen; nur vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter iſt, der ſchon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen.

Indeß haben wir hiemit doch nur eine Seite des lutheriſchen Glaubens dargeſtellt, die nämlich, vermöge welcher er rechtfertigt; es ſteht derſelben aber noch eine andere zur Seite, welche die Liebe und die guten Werke aus ſich hervorgehen läßt. Luther beſchreibt dieſelbe an manchen Orten ungefähr wie die Katholiken die göttliche Liebe des Wiedergebornen. Hierher gehören die Schriften des Reformators von der chriſtlichen Freiheit und von den guten Werken, und wer kennt nicht die glänzende Beſchreibung des Glaubens in Luthers Vorrede zum Briefe Pauli an die Römer? „Der Glaube, ſagt er, iſt ein göttliches Werk in uns, das uns umändert, aus Gott wiedergebiert, den alten Adam ertödtet, und uns ganz in andere Menſchen, im Herzen, im Gemüthe und in allen unſern Kräften gleichſam umbildet und uns den heiligen Geiſt mittheilt. Dieſer Glaube iſt etwas Lebendiges, Wirkſames, ſo daß es unmöglich iſt, daß er nicht immer Gutes wirkt. Auch frägt der Glaube nicht erſt, ob gute Werke zu thun ſeien, ſondern bevor er ſich darnach erkundigt, hat er ſchon viele gute Werke verrichtet, und immer iſt er beſchäftigt im Wirken.“ Hier iſt in liebenswürdigſten Widerſpruche mit dem Begriffe der lutheriſchen Rechtfertigung eine Erneuerung und eine Umwandlung des ganzen inneren Menſchen gelehrt; der Glaube erſcheint als die aus dem Vereine aller den inneren Menſchen conſtituirenden Kräfte hervorgegangene Blüthe, als eine Aeuſſerung der Geſammtthätigkeit derſelben, und der Macht des Heilandes über Sünde und Tod iſt ein kräftiges Zeugniß gegeben. Auch im Briefe an die Galater nennt er den Glauben „das rechtſchaffene Herz, den grundguten Willen und den neugeſchaffenen Verſtand oder Vernunft;“ auch hier will Luther ſagen, der Glaube ſei

ihn ſich auch als unkeuſch, zornmüthig u. ſ. w. vorzuſtellen, wenn man einmal Obiges mit dem Glauben verträglich findet? Worin iſt die gula von der libido innerlich verſchieden?

eine Wirkung aller geiſtigen Kräfte des Menſchen zumal, wenn ſie durch den göttlichen Geiſt gereinigt und verklärt ſeien [1]).

Würdigung der theoretiſchen und praktiſchen Momente, welche die Proteſtanten für ihre Anſicht vom Glauben anführen.

§. 17.

1) Würdigung der theoretiſchen Momente.

Warum bringen nun aber doch auch die Reformatoren ſo ſehr auf die Unterſcheidung zweier Seiten in einem und demſelben Glauben, von welchen einer die Kraft zu rechtfertigen vorbehalten bleibt, der anderen aber ſich liebend und werkthätig zu erweiſen, und überhaupt die Fülle aller Tugenden zu entwickeln? Luther und ſeine Freunde glaubten ſehr wichtige theoretiſche und praktiſche Gründe für dieſe Auseinanderhaltung zu haben. Die theoretiſchen Gründe mögen uns zuerſt beſchäftigen. Es iſt Luthern und ſeinen Freunden ſehr geläufig, vom Glauben, als dem die Barmherzigkeit Gottes in Chriſto umfaſſenden Werkzeuge, zu rühmen, daß er nicht nur die erſte und urſprüngliche, ſondern auch die allein reine, durch keinen menſchlichen Zuſatz vermiſchte und ſomit getrübte, Setzung Gottes im Menſchen ſei; während der Glaube, inwiefern er ſich liebend erweiſe, und überhaupt den Umfang jener Geſinnungen bildend, die aus ihm hervorgehen ſollen, eines Theils ſchon nicht mehr als er ſelbſt, daß wir ſo ſagen, ſondern als die Frucht ſeiner ſelbſt erſcheine, und andern Theils auch ſchon in das Menſchliche und Sündliche ein- und durchgegangen ſei, und ſomit nicht mehr in ſeiner Lauterkeit ſich darſtelle [2]). Nun ſei es aber ausſchließend Gottesthat, die den

1) Auslegung des Briefes an die Galat. I. Th. deutſcher Ausg. von Wittenb. S. 143. Aehnliche Stellen ſehr oft.

2) *Luther.* de captivit. Babyl. Opp. Tom. II. p. 284. Opus est enim omnium operum excellentissimum et arduissimum, quo solo, etiamsi caeteris omnibus carere cogereris, servaberis. Est enim opus Dei, non hominis, sicut Paulus docet; caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur.

Menſchen gottgefällig mache, ſomit auch allein der werkzeugliche, nicht der in Liebe wirkſame Glaube, welcher den Menſchen vor Gott rechtfertige, womit denn auch die in Frage ſtehende Unterſcheidung als wohlgegründet, ja als nothwendig begriffen werde.

Die naive Einfalt dieſer Verirrungen als Theorie, welche durchweg in der Lehre von der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils ihren Grund haben, ſpringt zu ſehr in die Augen, als daß irgend beſonders darauf hinzuweiſen wäre. Luther wollte mit einem Worte ſagen: Gott glaubt in uns, Gott vertrauet in uns auf ſich ſelbſt, und wie er überall nur ſeiner Werke ſich erfreuen kann, ſo erfreut er ſich auch einzig dieſes ſeines alleinigen Thuns. So einleuchtend nun Dies iſt, ſo dürfen wir indeß doch um der Sache und der Aufklärung der Begriffe willen nicht allzuſchnelle hinwegeilen. Die Lutheraner beſchreiben das geſammte höhere Leben des wiedergebornen Menſchen als Gottes That; iſt es darum nicht höchſt ſeltſam und aus ihren theoretiſchen Lehren auch ſogar nicht begreiflich, warum ſie nicht gleichfalls ſagen: „Gott in Chriſto Jeſu liebt in uns," und ihm daher nicht auch an dieſem ſeinem Thun eine eben ſo lebhafte Freude vergönnen, als an Jenem, gemäß welchem er in uns glaubt? Iſt ja doch Eines, wie das Andere, ſein Werk, iſt ja doch Beides durch Chriſtus uns verdient; welche Urſache mag es darum in aller Welt wohl auch geben, daß uns Gott zwar gnädig anſchaut, inſofern er den Glauben an den Erlöſer in uns erweckt, aber uns nicht lieben mag, inſofern er die Liebe in Chriſto in uns hervorbringt? Die Bedenklichkeit, daß an der Liebe ſchon etwas Menſchliches und darum, wie ſie ſagen, etwas Dürftiges und Unzureichendes ſei, bringt doch wahrhaft die eigene Theorie der Proteſtanten nicht vor; denn ja nicht Das, was etwa Schwächliches und Sündhaftes an der Liebe, d. h. gar nicht Liebe iſt, werden ſie Gottes Werk nennen, ſondern nur die Liebe ſelbſt. Das Fremdartige und Unreine an ihr könnte ja Gott ausſcheiden, und immerhin nur, Was als ſeine Setzung ſich ausweiſt, wohlgefällig aufnehmen, und zwar eben ſo wohlgefällig, als irgend Etwas, was er ſelbſt geſetzt hat. Die Lutheraner ſollen ſich noch durch einen ganz beſonderen Grund dazu beſtimmen laſſen; denn

ob wohl gleich der Glaube, wie ſie meinen, nur Gottes That iſt, ſo zagt derſelbe doch auch öfters, ſelbſt nach den ſymboliſchen Büchern (nach der Apologie), wird dann und wann äuſſerſt ſchwach, vermag zu Zeiten ſich kaum ſelbſt an dem Stabe der göttlichen Vorſehung aufrecht zu erhalten, und verliert ſich wohl gar bis zum Zweifel an Gottes Daſein; und Was Luthern ſelbſt betrifft, ſo vermochte er ſich recht oft nicht einmal des Zweifels zu erwehren, ob er denn auch nur den rechtfertigenden Glauben ſelbſt recht gläubig aufgefaßt habe, und verſcheuchte die erwachenden Bedenklichkeiten nicht durch die Kraft des Glaubens, ſondern auf eine ſehr menſchliche Weiſe, nämlich dadurch, daß er ſich vornahm, in ſolchen Momenten ungeſäumt und rüſtig gegen das Papſtthum ſich auszulaſſen, und in dieſer Weiſe die Unluſt durch Luſt zu verdrängen[1]). Nun iſt doch nicht das Zagen und der

---

1) Einige von den Stellen dieſer Art müſſen wir doch mittheilen. Tiſchreden (Jena 1603) S. 166 f. ſagt Luther: „Ich habe dem Bapſt und München alles geglaubet. Aber was jetzt Chriſtus ſaget der doch nicht leuget, das kann ich nicht feſt genug glauben. Daß iſt je ein verdrießlich Ding, Wir wollens ſparen bis an jenen Tag." — S. 167. „Der Geiſt iſt wohl willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach, ſpricht Chriſtus, da er redet von jm ſelbs. Wie auch S. Paul ſagt: Der Geiſt wolt ſich wol gern gantz und gar Gott ergeben und jhm trawen und gehorſam ſein, aber die Vernunft, Fleiſch und Blut widerſtrebet, wil und kann auch nicht hinan. Darumb mus unſer Herr Gott Gedult mit uns haben, das glimmende Tocht leſcht er nicht aus, die Gleubigen haben nur die Erſtlinge des Geiſtes, nicht die Vollkommenheit und den Decem." — „Da frage einer, Warumb gibt uns Gott nicht vollkommen Erkentniß? Antwort Dr. Martinus: Wenn es einer gar glauben köndte, ſo köndte er für Freuden weder eſſen noch trinken, oder ſonſt etwas thun." — „Da man über Dr. Mart. Luther Tiſch ſang den Text aus dem Propheten Hoſea: Haec dicit Dominus. Sprach er zu Dr. Jona: So wenig ihr gleubet, daß dieſer Geſang gut ſei, ſo wenig gleube ich feſt genug, das Theologia war ſei. Ich hab mein Weib lieb, ja ich hab ſie lieber, denn mich ſelber, das iſt gewißlich war, das iſt, Ich wollt lieber ſterben, denn daß ſie und die Kinderlein ſollten ſterben. Ich hab Chriſtum wol lieb, der

Zweifel an den göttlichen Wahrheiten und Verheißungen Gottes gnadenvolle Setzung, ſondern Menſchliches werden wir in Beiden erkennen, und (im Sinne der Reformatoren) ſagen müſſen: „Gott glaubt in uns, der Menſch dagegen iſt's, der da zagt und zweifelt; ungeachtet dieſer Trübung des Göttlichen in uns läßt ſich indeß Gott doch nicht abhalten, ſeine Einpflanzung im Menſchen wohlgefällig anzuſchauen.“ Warum ſollte er nun gerade wegen des ſich der Liebe beimiſchenden Menſchlichen beſtimmt werden, kein freundliches Auge auf derſelben ruhen zu laſſen, und, Was ſein Werk in ihr iſt, nicht huldvoll anzuerkennen?

Eben ſo verhält es ſich auch damit, daß die Liebe ſchon eine Wirkung des Glaubens ſei, mithin nicht mehr die erſte und urſprüngliche unter den göttlichen Setzungen in uns; denn da es ja nur der Glaube iſt, der mit Gottes Hülfe die Liebe aus ſich hervorgehen läßt, und gewiß nicht der zu dem Glauben etwa hinzugekommene Unglaube, ſo bleibt doch wohl die Liebe eben ſo göttlich als der Glaube, weil die reine, obwohl, wie die Lutheraner meinen, etwas ſpätere Wirkung eines göttlichen Princips; denn Was an der Liebe etwa das Mangelhafte wäre, wäre ja nicht, wie oben bereits geſagt wurde, die Liebe ſelbſt, ſondern zuverläßig nur die Wirkung des Mangelhaften am Glauben, oder, um uns beſſer auszudrücken: (da ein Mangel, d. i. die Abweſenheit von Seiendem, Nichts wirken kann,) eine geringere Liebe ſetzte eben nur einen geringen Glauben voraus: aber göttlich wäre jene ſo gut, als dieſer, obſchon ſie die ſpätere wäre. Eine Flamme iſt nicht minder Feuer als ein Funke, obgleich der Funke der Flamme vorangeht; eben ſo wird es ſich mit einem Flämmchen verhalten, denn es wäre eben nur die Wirkung eines Fünkchens, und beides wäre in gleicher Weiſe in dem Begriff eines Feuerchens enthalten.

Wohin wir alſo immer unſern Blick, den forſchenden, richten, wir können Nichts entdecken, was die Liebe in einen ſolchen Miß-

---

mich mit ſeinem Blut erlöſet hat, von des Teufels Gewalt und Tyranney, aber mein Glaube ſolt billich viel gröſſer und hitziger ſein, Ach mein Herr, gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht ꝛc.“

credit möge gebracht haben, daß wir liebend Gott durchaus nicht wohlgefällig ſein ſollen, ſondern nur glaubend. Die heilige Schrift fürwahr trägt nicht die mindeſte Schuld an dem böſen Leumund, in welchen die Liebe gekommen iſt. Man vergleiche nur Joh. XIV, 21. 23. und I Kor. VIII, 3. Wenn dort der Heiland erklärt: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren;“ ſo müſſen wir die Frage ſtellen, welcher Unterſchied doch wohl auch ſtatt finde zwiſchen: „Jemanden in ſeine Huld aufnehmen,“ „Jemanden ſeines Wohlgefallens verſichern“ (ihn für gerecht erklären) und „Jemanden lieben?“ Auch iſt es nützlich, genau zu beachten, Wer Derjenige iſt, den dieſer Stelle zufolge der Vater und Sohn lieben; Den, ſagt ſie, der Chriſtum liebt. So wäre es alſo doch der Glaube, inſofern er liebt, und liebend thätig iſt, in welchem die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, beſteht, und durch welchen wir ſeines Wohlgefallens theilhaftig werden.

Daß wir aber nur gerade heraus ſagen, Was wir denken: es iſt, ſo will uns bedünken, bei der proteſtantiſchen Art, zwiſchen dem werkzeuglichen und dem in Liebe wirkſamen Glauben zu unterſcheiden, vielleicht nie etwas recht Klares gedacht worden. Dieß möchte ſich wohl ſehr einleuchtend nachweiſen laſſen, wenn uns die Mühe nicht gereut, zu erforſchen, wie es ſich denn eigentlich mit dem Glauben, dieſen, wie hier immer vorausgeſetzt wird, nach proteſtantiſcher Art als Vertrauen auf den ſündenvergebenden Heiland genommen, an ſich verhält, und Was er dagegen nach den Proteſtanten ſein ſoll. Die Erörterung, die wir eben verlaſſen haben, führt uns einem ſichern Ergebniſſe zu. Laßt uns nämlich abermal auf den proteſtantiſchen Standpunct uns verſetzen, welcher die Liebe als eine Folge, als eine Frucht des Glaubens auffaßt. Steht nun die Liebe wirklich in dieſem Verhältniſſe zum Glauben, ſo iſt ſie in ihm auch enthalten, weil ſie ſonſt doch wohl nicht aus ihm hervorgehen könnte; ſie wäre ſonach zuverläßig auch nur eine andere Form ſeines Daſeins, oder er ſelbſt in einer andern Geſtalt, und beſtimmte alſo gewiß ſein Weſen mit, ſo daß er ohne ſie gar nicht gedacht

werden könnte und nur durch ſie wäre, Was er überhaupt iſt; es möchte ſogar kein Irrthum ſein, wenn man behauptete, die Liebe wäre ſein Weſen ſelbſt, und zwar in einer höheren, entwickelteren und ausgeprägteren Weiſe; ſie dürfte ſein Weſen ſelbſt ſein, weil er ſelbſt es iſt, der in ihr erſcheint, wie die Urſache in ihrer Wirkung, der Grund in ſeiner Folge, die Wurzel in dem Baume; ſie wäre aber auch er ſelbſt in einer vollendeteren Form, weil er zur Liebe nur erſt nach einem in ſich ſelbſt erlebten Wachsthum geworden iſt. Der Glaube, inwiefern er Chriſtum und die Sündenvergebung in ihm ergreift, iſt mithin ſelbſt ſchon Liebe, wenn gleich, ſo wollen wir vorläufig ſagen, bis ſich uns noch nähere Beſtimmungen darbieten, wenn gleich anfänglich nur die Liebe in ihrer Kindheit; dieſe Liebe iſt alſo auch ohne Zweifel das Organ, das Chriſtum vertrauensvoll feſthält, und der wirkſame Glaube eben dieſer werkzeugliche, nur in einer, wie geſagt, ſchon gereifteren und in ſich geſtärkteren Form.

Die Wahrheit des Geſagten läßt ſich auf mehrfache Weiſe noch anſchaulich machen; wobei ſich uns auch erſt das rechte Verhältniß ergeben wird, in welchem der Glaube zur Liebe ſteht. Die erſte Weiſe ſei folgende. Der abſtracten Vorſtellung von Gott dem Gerechten entſpricht die Furcht; wird dagegen Gott auch als der Liebende, als der Barmherzige und Verzeihende lebendig ins Bewußtſein aufgenommen, ſo iſt Dies gewiß nur möglich durch eine der Liebe Gottes auch in uns entſprechende, derſelben verwandte Seelenbewegung, d. h. durch einen liebenden Keim, oder eine keimende Liebe: nur ihr Erwachen umfaßt Gott den Liebenden, Verzeihenden, Barmherzigen, und giebt ſich ihm hin, wie denn auch der Erlöſer ſagt: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren.“ Es wäre alſo eigentlich nicht zuerſt der Glaube (das Vertrauen) da, und dann auch die Liebe, ſondern der Glaube wäre eine Folge der Liebe, welche nun aber, nachdem ſie ihn als Vertrauen erzeugt hat, durch dieſe aus ihr ſelbſt geborne Hülfe unterſtützt, erſt recht kräftig und wirkſam hervor träte. Die heilige Schrift wenigſtens lehrt Solches ſehr klar, Röm. V, 5. vgl. VIII, 15—16. Die zweite Weiſe,

in der wir das Geſagte zur Anſchauung bringen können, beſteht darin: das Vertrauen auf den Erlöſer, denn dieſes nennen ja die Reformatoren, um es noch einmal zu ſagen, den Glauben, das Vertrauen auf den Erlöſer hat nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnſucht nach ihm zur Vorausſetzung; denn nur darum vertrauen wir ihm, weil unſer ganzes von Gott in Bewegung geſetztes Weſen uns drängt und treibt, das durch Chriſtus Dargebotene uns zuzuwenden, und unſere tiefſten durch ſeinen Geiſt zum Bewußtſein gekommenen Bedürfniſſe nur in ihm befriedigt werden. Was iſt aber wohl dieſes Verlangen, dieſe Sehnſucht anders als Liebe? Gewiß iſt dieſe Ausdehnung unſeres Weſens zu Chriſtus hin, dieſes Streben, in ihm zu ruhen, mit ihm vereinigt zu ſein, in ihm nur unſer Heil zu finden, Liebe. So ergiebt ſich uns denn die Liebe ſelbſt auch nach dieſer Betrachtung als die Grundlage und innere Bedingung des Vertrauens, ja als Weſen deſſelben, da in einer jeden inneren Folge das Weſen ſelbſt wieder erſcheint [1]).

---

1) *Jacob. Sadol.* Cardinal. S. R. E. ad Principes Germ. oratio. Opp. ed. Ver. MDCCXXXVIII. Tom. II. p. 359 — 60 ſagt recht gut: «Illud praeterea docte homine indignum: quod, cum istam ipsam fidem, in qua una haeretis, a Spiritu sancto nobis conceditis dari, non videtis eam in amore et charitate esse datam. Quid enim aliud Spiritus sanctus est, quam amor? Quod etiam ut praeterentur, cum fidem esse fiduciam affirmatis, qua certo confidimus nostra nobis peccata a Deo per Christum fuisse ignota, spem, quamvis imprudentes, in hac fiducia inseritis: non enim sine spe potest esse fiducia. Quodsi spem, profecto etiam amorem, sic enim confidimus nostra peccata nobis condonari, ut non modo id speremus, sed etiam amando optandoque expetamus, ut ita sit: quoniam omnis ratio spei et fiduciae, quacunque versetur in re, amore rei illius innixa est, quam nos esse adeptos aut adepturos confidimus. Ita in fide vera spes et charitas sic implicita est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. Trefflich ſagt Ambroſius: Exposit. Evangel. Luc. VIII. Ex fide caritas, ex caritate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur. Die fiducia nämlich iſt corroborata spes, wie die Schultheologen dieſelbe definiren. *Bellarm.* de justif. l. 1. c. 13. Quarta dispositio (ad justificationem) directio est. Sta-

Nur eine ganz ſeltſame Verwechſelung der Art, wie uns das Evangelium verkündet wird, mit der inneren, lebendigen Aufnahme deſſelben in uns, konnte je eine andere Anſicht hervorrufen. Der Erlöſer kündigt ſich uns allerdings zuerſt von Auſſen her (justitia nostra extra nos) als Den an, um deſſen Verdienſte willen uns Vergebung der Sünde zu dem Zwecke angeboten wird, uns wieder in die Gemeinſchaft mit Gott zurückzuführen. Haben wir aber dieſe Gerechtigkeit auſſer uns klar erkannt und anerkannt, ſo erwacht zunächſt wieder das Gottverwandte in uns, wir finden uns als Solche, die zu Gott hin und für ihn erſchaffen ſind, wir fühlen uns zu ihm hingezogen (die aufkeimende Liebe), finden nun ſelbſt in unſeren Sünden kein Hinderniß mehr, gehen über ſie getroſt hinweg zu Gott in Chriſto (vertrauen dieſem), und in immer weiterer Entwickelung dieſer inneren Vorgänge winden wir uns endlich von der Welt los und leben in Gott (justitia intra nos, inhaerens, infusa). Die Anerkennung der in Chriſto geoffenbarten Wahrheiten und beſonders der Sündenvergebung in ihm (Glaube im gewöhnlichen katholiſchen Sinne) iſt alſo allerdings das Erſte, was Allem vorangeht, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung (radix et fundamentum justificationis); ſo daß aus dieſem Glauben die Liebe hervorgeht. Wird aber der Glaube als Vertrauen (fiducia) genommen, dann bietet er ſich uns nicht in der Weiſe dar, daß die Liebe ihm erſt folgte, und noch weniger, daß er uns, getrennt von der Liebe, oder gar ohne dieſelbe gedacht, rechtfertigte; dieſes Vertrauen iſt ſelbſt nur ein Moment in der Geſchichte der Liebe. Es ſind uns hiernach auch nicht zuerſt die Sünden vergeben, ſo daß wir in Folge dieſes Bewußtſeins liebten, ſondern indem wir vertrauend lieben und liebend vertrauen werden ſie uns vergeben: Sündenvergebung und Heiligung findet in unſerem

---

tim enim ac incipit aliquis sperare ab alio beneficium, incipit etiam eundem diligere ut benefactorem, atque auctorem omnis boni, quod sperat . . . Porro dilectionem aliquam priorem esse remissione peccatorum, vel tempore, si sit dilectio imperfecta, vel certe natura, si sit perfecta et ex toto corde, atque ad eam disponere etc.

inneren Leben in gleicher Zeit ſtatt, oder wie ſich treffend Thomas von Aquino ausdrückt: die Mittheilung der Gnade und die Erlaſſung der Schuld iſt Eins, gleichwie die Beleuchtung eines Raumes mit der Entfernung der Finſterniß Daſſelbe iſt [1]).

Nach der Apologie und der Concordienformel ſoll nun aber der Glaube ganz allein, mithin weder die Liebe, noch irgend eine andere Tugend [2]) d. h. in ſich heilige Geſinnung der Menſchen es ſein, worin die Aneignung der Verdienſte Chriſti und die Rechtfertigung beſteht; es wäre hienach der Glaube oder das Vertrauen auf Chriſtus, inwiefern es rechtfertigt, et was von jeder heiligen Geſinnung, beſonders aber von der Liebe als der ausdrücklich genannten, zu Trennendes. Ob dieſe Lehre nun irgend zu rechtfertigen ſei, ob ſie auch nur irgend einen Sinn darbiete, mag die ausgeführte Erörterung gezeigt haben.

§. 18.

2) Würdigung der praktiſchen Momente.

Suchen wir nun die Bedeutung der praktiſchen Momente, welche die Proteſtanten für ſich hervorheben, zu unſerem Verſtändniß zu bringen. Dieſe Momente aber ſind folgende:

a) Das erſte beſteht darin, daß in dieſer Weiſe allein die „betrübten Gewiſſen“ kräftig und ausreichend getröſtet würden. Denn, ſo ſagen die Proteſtanten, wenn der werkzeugliche Glaube, der ſich allein an Chriſtus, den für uns Genugthuenden, hält, rein in ſich ſelbſt rechtfertige, ſo erfreuten ſich die um ihrer Sünden willen tief gequälten Herzen eines ſichern, innern Friedens während ſie deſſelben nie recht theilhaft werden könnten, wenn nur der in Liebe ſich kund gebende Glaube, der Glaube als geheiligter Sinn, uns als Kinder Gottes betrachten laſſe; denn

1) Prim. sec. q. CXIII. art. VI. Idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio.

2) *Solid. Declar.* III. de fide justif. §. 23. p. 659. Neque contritio, *neque dilectio*, *neque ulla alia* virtus est illud instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum apprehendere et accipere possumus.

Wer ſei ſich der wahren Liebe Gottes und des geheiligten Sinnes bewußt?

b) Sagen die Proteſtanten: wenn nur der werkzeugliche Glaube als der rechtfertigende aufgefaßt werde, ſo werde Alles auf die göttliche Barmherzigkeit in Chriſto zurückgeführt, und dem Heilande aller Ruhm zugewendet; während der ihm allein gebührende Ruhm zwiſchen ihm und uns getheilt, oder vielmehr ihm entzogen werde, ſobald nur der Glaube, inwiefern er einen Kreis heiliger Geſinnungen in ſich befaſſe, uns Gottes Wohlgefallen erwerbe. Mit einem Worte: nur in dieſer Weiſe allein würden die Verdienſte Chriſti in ihrer ganzen Größe dankbar anerkannt [1]).

c) Das eben vorgelegte Moment bietet uns an ſich in der That einen ungemein ſchönen, höchſt erfreulichen Grund dar, und wir ſehen ſchon, welche Geſinnung dadurch im Menſchen gepflegt werden ſolle: die Demuth, die mit aufrichtiger Selbſtverläugnung alles Gute auf Gott, ſeine Urquelle, bezieht, und nichts, auch gar nichts Gutes dem Menſchen als ſolchem zuſchreibt; darum wird denn auch die Demuth in der That als dasjenige Moment hervorgehoben, das ein dritter Beſtimmungsgrund zu jener Unterſcheidung werden müſſe [2]).

---

1) *Apolog.* IV. de dilect. et implet. leg. §. 48. p. 90. De magna re disputamus, de honore Christi et unde petant bonae mentes certam et firmam consolationem. *Calvin.* Instit. l. III. c. 13. §. 1. p. 273. Atque omnino quidem duo hic spectanda sunt, nempe ut domino illibata constet et veluti sarta tecta sua gloria, conscientiis vero nostris coram ipsius judicio placida quies ac serena tranquillitas.— De necessitate reformandae eccles. opusc. p. 429. Neque inter opera et Christum dimidiat, sed in solidum Christo adscribit (Paulus), quod coram Deo justi censemur. Duo hic in quaestionem veniunt: utrum inter nos et Deum dividenda sit salutis nostrae gloria etc. Vergl. *Chemnit.* Exam. Concil. Trid. P. I. p. 296. und ſonſt ſehr oft.

2) *Luther.* adv. Erasm. Roterod. Opp. Tom. III. p. 176. b. Duae res exigunt talia praedicari. Prima est humiliatio nostrae superbiae et cognitio gratiae Dei, altera ipsa fides christiana. Primum, Deus

a) Erforſchen wir nun den inneren Werth des erſten Momentes. Es iſt gewiß eine große Aufgabe der wahren Kirche, die ſchwer geängſtigten, wegen ihrer Sünden tief beunruhigten Seelen gründlich zu tröſten; aber es darf kein falſcher Troſt ſein, der gereicht wird, und gerade, daß der proteſtantiſche Troſt als ein ſolcher erfunden werde, haben wir wegen der Unterſcheidung zwiſchen dem werkzeuglichen und dem wirkſamen Glauben ſchon zum Voraus volle und gerechte Urſache zu befürchten. Wie ſo? Hören wir einmal folgendes Zwiegeſpräch zwiſchen Luther und einem troſtbedürftigen Herzen: „Ja ſagſtu, ich habe gar nichts guts gethan, bin dazu ſchwach und gebrechlich. — Solchen Schatz wirſt du freilich mit deinem Thun nicht erlangen, Sondern hören ſolſtu die fröhliche Botſchaft, ſo dir der heilige Geiſt durch des Propheten wort verkündigt, da er ſagt, Sey fröhlich du unfruchtbare, die du nicht gebierſt (nicht in Liebe thätig biſt). Als wolt er alſo ſagen, Was bekümmerſt du dich und biſt ſo traurig, ſo

certo promisit humilitatis, id est, deploratis et desperatis, gratiam suam. Humiliari vero penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius. Siquidem, quam diu persuasus fuerit, sese vel tantulum posse pro salute sua, manet in fiducia sui, nec de se penitus desperat, ideo non humiliatur coram Deo, sed locum, tempus, opus aliquod sibi praesumit, vel sperat, vel optat saltem, quo tandem perveniat ad salutem. Qui vero nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed expectat operantem Deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat. Itaque propter electos ista vulgantur, ut isto modo humilitati et in nihilum redacti, salvi fiant, caeteri resistunt humiliationi huic, imo damnant doceri hanc desperationem sui, aliquid vel modiculum sibi relinqui volunt, quod possint, hi occulte manent superbi et gratiae Dei adversarii. Haec est inquam, una ratio, ut pii promissionem gratiae humilitati cognoscant, invocent et accipiant. — *Calvin.* Instit. l. III. c. 12. §. 6. p. 272. Hactenus perniciosam hypocrisin docuerunt, qui haec duo simul junxere, humiliter sentiendum et justitiam nostram aliquo loco habendam.

du doch keine Urſachen haſt, derhalb du dich ſo harte bekümmern und betrüben ſolleſt. — Ich bin aber unfruchtbar und einſam und gebere keine Kinder. — Ob du gleich auf des Geſetzes gerechtigkeit nicht baueſt, noch Kinder gebierſt, wie Hagar; liegt nichts daran, deine Gerechtigkeit iſt viel höher und beſſer, nemlich Chriſtus, der wird dich für des Geſetzes ſchrecken und verdamnis wol vertheidigen, denn er iſt zum Fluch worden für dich, auf das er dich vom fluch des Geſetzes erlöſete" u. ſ. w.[1]).

Welche ganz falſche und höchſt gefährliche Anwendung von Gal. IV, 27.! Heißt Dies nicht mit der einen Seite des Glaubens die andere erſetzen wollen? Den thätigen von dem werkzeuglichen deßhalb unterſcheiden, damit nicht blos im mangelhaften Daſein, ſondern ſelbſt in Abweſenheit des erſtern der zweite eintrete und ihn vertrete? Hier finden wir keine Tröſtung, ſondern die Hervorrufung einer falſchen Sicherheit, und dem Lehrſatze, daß nur der in Liebe wirkſame Glaube der rechtfertigende ſei, den Vorwurf gemacht, daß er ſich nicht über den niedrigen Standpunct einer geſetzlichen Gerechtigkeit erhebe! Und welche Widerſprüche! Oben nannte Luther den Glauben den grundguten Willen, und hier finden wir einen Glauben, der gar keinen Willen hat; oben wurde der Glaube als ein ewiges thätiges Princip beſchrieben, hier begegnet er uns als die Trägheit ſelbſt; oben als eine friſche, lebendige Kraft, die nicht erſt frägt, ob und Was ſie wirken ſolle, ſondern vor der Frage ſchon fertig iſt, hier als ein Ding, das nur ſeufzen und jammern kann, mit dem es nirgends vorwärts will, und das doch der rechte Glaube iſt! Soll demnach die Unterſcheidung zwiſchen der actuoſen und der inſtrumentalen

1) Luther, Ausleg. des Br. an die Gal. a. a. O. S. 258. Es leuchtet von ſelbſt ein, daß hier nicht von einer Seele die Rede ſei, die deßhalb bekümmert iſt, weil ſie wegen ihrer äußeren Verhältniße nicht nach Wunſch wirken, und ihre Mitmenſchen beglücken kann. In dieſem Falle hätte der Troſt ganz anders eingerichtet werden müſſen, und an die Stelle von der Hagar gar nicht angeknüpft werden können. Es durfte dann nur geſagt werden, die Liebe, von der ſie belebt ſei, genüge: die Liebe ſei des Geſetzes Erfüllung. Allein gerade dieſes wollte Luther nicht ſagen.

Seite des Glaubens zunächſt allerdings beſagen: der Glaube rechtfertigt, aber nicht inwiefern er thätig iſt, ſo drückt ſie doch auch zugleich den Sinn aus: er rechtfertigt, auch wenn er nicht thätig iſt. Man erwäge nun noch einmal einige von den oben §. 16. aus Luthers Schriften angeführten Stellen; ſie dürften vielleicht erſt jetzt vollkommen verſtanden werden. Beſonders beherzige man die Worte: „Wenn aber der Menſch höret, das er an Chriſtum glauben ſol, und das aber doch ſolcher Glaube jm nichts helffe, noch nutze ſei, es komme denn die Liebe auch dazu, welche dem Glauben die krafft gebe, und alſo geſchickt macht, das er den Menſchen gerecht machen künne, So kan es nimmer feilen, der Menſch muß allſobald vom Glauben abfallen, verzweiveln und alſo denken, Iſt dem alſo, das der Glaube on die Liebe nicht gerecht, ſo iſt er allerdings unnütz und nichts werd.“ Ganz vorzugsweiſe widme man aber der mitgetheilten Luther'ſchen Beſchreibung der Reichthümer, die uns aus der Taufe zufließen ſollen, wiederholt ſeine Aufmerkſamkeit. Alle dieſe Stellen ſind zugleich eben ſo viele Belege für die Anſicht, die wir von der eigentlichen praktiſchen Bedeutung der hier beſprochenen Auseinanderhaltung zweier Momente eines und deſſelben Glaubens niedergelegt haben. Es iſt unwiderſprechlich: das im Gebiete des Heiligen thätige Moment des Glaubens kann nach Luther nicht hervortreten, ohne das andere, welches Chriſtum troſtvoll ergreift; aber dies letztere kann vorhanden ſein ohne das erſtere, und zwar in der Art, daß nach Luthers Meinung der Glaube an die Sündenvergebung in Chriſto allen Werth und alle Bedeutung verlöre, wenn es ſich nicht alſo verhielte. Dies iſt nun nicht die Lehre Pauli, welcher uns in ganz anderer Weiſe tröſtet; vgl. Röm. V, 1—6. VIII, 1—16. Gal. V, 6—22. Im heiligen Geiſte rufen wir: Abba, lieber Vater! Aber die Früchte des Geiſtes ſind: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Beſcheidenheit, Keuſchheit. Freude und Friede im heiligen Geiſt ſind hienach nicht ohne die Liebe und alle übrigen heiligen Geſinnungen zu gewinnen; wie denn ſelbſt auch die von Luther beſchwichtigte Seele es beweiſt: weil ſie keinen liebenden, milden, ſanftmüthigen

Glauben hatte, waren ihr auch die Freude und der Friede nicht gewährt, und nie wird sie dieselben allein erhalten haben, es sei denn, sie wäre zum sträflichen Leichtsinne verführt und an den Frieden des Fleisches angewiesen worden. Die nähere Bezeichnung des Trostes, den die katholische Kirche zu geben weiß, weiter unten.

b) Schreiten wir nun zur Würdigung des zweiten von den vorgelegten religiös-praktischen Momenten fort, welches den Reformatoren ihre Ansicht vom Glauben so empfehlenswerth darstellte, ja in dem Grade durch den Geist des Christenthums geboten, daß sie die entgegengesetzte als schlechthin unfromm bezeichneten. Ein rühmlicher Kampf der Confessionen wäre es fürwahr, wenn sie sich auf eine erleuchtete Weise bestrebten, sich gegenseitig in der Verherrlichung Dessen zu übertreffen, den sie gemeinsam als die Quelle alles Heils verehren. Darum sei auch die oberste Regel, nach welcher in diesem Wettstreite gerichtet werden soll diese: wenn wir den Heiligsten preisen, nichts Unheiliges! Machen wir uns nun den Sinn der Behauptung der Reformatoren vor Allem recht klar. Sie meinen, die Lehre der Katholiken, daß nur der Geheiligte auch der Gerechtfertigte, nur der Gott Liebende auch der von Gott Geliebte sei, biete nur etwas nach ganz gemeinen und alltäglichen Grundsätzen zu Beurtheilendes dar; denn, Denjenigen lieben, der uns auch liebt, sei selbst unter den Menschen nicht selten; würden wir also in Christo nur insofern gottgenehm, als die Kraft Christi wirklich von Innen heraus umgestalte, die Sünde verdränge, und uns der Kindschaft Gottes in der That würdig mache, so sei Dies eben nichts Auszeichnendes für den Mittler, es sei nicht erhaben genug von Christus und dem Werthe seines Leidens vor Gott gedacht: werde aber das Verdienst der Leiden des Gottessohnes so hoch gestellt, daß ihre Macht uns in den Himmel einführe, ohne daß er sich, und wir uns mit ihm die Mühe zu nehmen hätten, uns zuvor zu reinigen, dann erscheine erst, Was er für uns gethan, und Was er beim Vater vermöge, in seinem ganzen Glanze[1]). Die Reformatoren stellten sich vor, es verhalte sich

1) *Chemnit.* Examen. Conc. Trid. P. I. p. 265. Videt enim pius lec-

credit möge gebracht haben, daß wir liebend Gott durchaus nicht wohlgefällig ſein ſollen, ſondern nur glaubend. Die heilige Schrift fürwahr trägt nicht die mindeſte Schuld an dem böſen Leumund, in welchen die Liebe gekommen iſt. Man vergleiche nur Joh. XIV, 21. 23. und I Kor. VIII, 3. Wenn dort der Heiland erklärt: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und auch ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren;“ ſo müſſen wir die Frage ſtellen, welcher Unterſchied doch wohl auch ſtatt finde zwiſchen: „Jemanden in ſeine Huld aufnehmen,“ „Jemanden ſeines Wohlgefallens verſichern“ (ihn für gerecht erklären) und „Jemanden lieben?“ Auch iſt es nützlich, genau zu beachten, Wer Derjenige iſt, den dieſer Stelle zufolge der Vater und Sohn lieben; Den, ſagt ſie, der Chriſtum liebt. So wäre es alſo doch der Glaube, inſofern er liebt, und liebend thätig iſt, in welchem die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, beſteht, und durch welchen wir ſeines Wohlgefallens theilhaftig werden.

Daß wir aber nur gerade heraus ſagen, Was wir denken: es iſt, ſo will uns bedünken, bei der proteſtantiſchen Art, zwiſchen dem werkzeuglichen und dem in Liebe wirkſamen Glauben zu unterſcheiden, vielleicht nie etwas recht Klares gedacht worden. Dieß möchte ſich wohl ſehr einleuchtend nachweiſen laſſen, wenn uns die Mühe nicht gereut, zu erforſchen, wie es ſich denn eigentlich mit dem Glauben, dieſen, wie hier immer vorausgeſetzt wird, nach proteſtantiſcher Art als Vertrauen auf den ſündenvergebenden Heiland genommen, an ſich verhält, und Was er dagegen nach den Proteſtanten ſein ſoll. Die Erörterung, die wir eben verlaſſen haben, führt uns einem ſichern Ergebniſſe zu. Laßt uns nämlich abermal auf den proteſtantiſchen Standpunct uns verſetzen, welcher die Liebe als eine Folge, als eine Frucht des Glaubens auffaßt. Steht nun die Liebe wirklich in dieſem Verhältniſſe zum Glauben, ſo iſt ſie in ihm auch enthalten, weil ſie ſonſt doch wohl nicht aus ihm hervorgehen könnte; ſie wäre ſonach zuverläßig auch nur eine andere Form ſeines Daſeins, oder er ſelbſt in einer andern Geſtalt, und beſtimmte alſo gewiß ſein Weſen mit, ſo daß er ohne ſie gar nicht gedacht

heiligen Geſinnungen unabhängig von Chriſtus erworben würden, und in dieſer Unabhängigkeit gottgefällig wären, oder auch, daß Chriſtus nur für die etwa mangelnden Tugenden einträte, ſo wäre obiger Vorwurf ohne Zweifel begründet; da nun aber die Kirchenlehre erklärt, daß das geſammte höhere Leben der Gläubigen, inſofern es gottgenehm iſt, lediglich aus der Quelle fließt, die da Chriſtus heißt; wie kann hier von einer Theilung des Ruhmes die Rede ſein, von einem undankbaren Verhalten gegen den Erlöſer und von Mangel an frommem Sinne? Allerdings fodert die Kirche einen Jeden angelegentlich auf, die ganze im Erlöſer dargebotene Kraft ſich allſeitig und lebendigſt anzueignen, allerdings lehrt ſie, daß wir nur in dieſer lebendigen Aneignung, in dem in uns ausgeprägten Chriſtus Gott gefallen, dann nämlich, wenn all unſer Fühlen, Denken und Wollen von ſeinem Lebenshauche erfüllt iſt; allein hierin eine Theilung des Ruhmes finden, heißt eben ſo viel, als behaupten, ein der Gefahr des Hungertodes ausgeſetzter Menſch theile die Ehre ſeiner Errettung mit Dem, der ihm wohlwollend Speiſe und Trank darreicht, weil der Unglückliche doch Gebrauch von den nährenden und ſtärkenden Stoffen machen, und dieſelben durch den Genuß ſich aneignen müſſe, und nicht blos gläubig und hoffnungsvoll auf den Menſchenfreund hinblicken dürfe. Hiemit iſt in der That das Verlangen der Proteſtanten in Bezug auf das Verhältniß des Gläubigen zu Chriſtus zu vergleichen; Wer ſich aber in dieſer Anſicht verſtrickt, wird in ſeinen Sünden umkommen, wie der Hungernde, den er ſich zum Vorbild nimmt, wenn er auch den Heiland ganz allein zu rühmen glaubt. Er wäre in der Zahl Derjenigen begriffen, die da rufen: Herr, Herr (ſei allein geprieſen); aber den Willen des himmliſchen Vaters nicht thun.

Uebrigens liegt der ganzen Verirrung auch hier die Verwechſelung der objectiv vollbrachten Verſöhnung mit ihrer ſubjectiven Aneignung zum Grunde (vgl. §. 11. g. E.) [1]) und die Liebe,

1) Das Concilium von Trient unterſcheidet fünf Urſachen der Rechtfertigung, deren Sinn auch Sarpi zuvor hätte ergründen ſollen, ehe er ſich einen Tadel auszuſprechen anmaßte. Hujus justificatio-

in der wir das Geſagte zur Anſchauung bringen können, beſteht darin: das Vertrauen auf den Erlöſer, denn dieſes nennen ja die Reformatoren, um es noch einmal zu ſagen, den Glauben, das Vertrauen auf den Erlöſer hat nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnſucht nach ihm zur Vorausſetzung; denn nur darum vertrauen wir ihm, weil unſer ganzes von Gott in Bewegung geſetztes Weſen uns drängt und treibt, das durch Chriſtus Dargebotene uns zuzuwenden, und unſere tiefſten durch ſeinen Geiſt zum Bewußtſein gekommenen Bedürfniſſe nur in ihm befriedigt werden. Was iſt aber wohl dieſes Verlangen, dieſe Sehnſucht anders als Liebe? Gewiß iſt dieſe Ausdehnung unſeres Weſens zu Chriſtus hin, dieſes Streben, in ihm zu ruhen, mit ihm vereinigt zu ſein, in ihm nur unſer Heil zu finden, Liebe. So ergiebt ſich uns denn die Liebe ſelbſt auch nach dieſer Betrachtung als die Grundlage und innere Bedingung des Vertrauens, ja als Weſen deſſelben, da in einer jeden inneren Folge das Weſen ſelbſt wieder erſcheint [1]).

---

1) *Jacob. Sadol.* Cardinal. S. R. E. ad Principes Germ. oratio. Opp. ed. Ver. MDCCXXXVIII. Tom. II. p. 389 — 60 ſagt recht gut: «Illud praeterea docto homine indignum: quod, cum istam ipsam fidem, in qua una haeretis, a Spiritu sancto nobis conceditis dari, non videtis eam in amore et charitate esse datam. Quid enim aliud Spiritus sanctus est, quam amor? Quod etiam ut praeteramur, cum fidem esse fiduciam affirmatis, qua certo confidimus nostra nobis peccata a Deo per Christum fuisse ignota, spem, quamvis imprudentes, in hac fiducia inseritis: non enim sine spe potest esse fiducia. Quodsi spem, profecto etiam amorem, sic enim confidimus nostra peccata nobis condonari, ut non modo id speremus, sed etiam amando optandoque expetamus, ut ita sit: quoniam omnis ratio spei et fiduciae, quacunque versetur in re, amore rei illius innixa est, quam nos esse adeptos aut adepturos confidimus. Ita in fide vera spes et charitas sic implicita est, ut nullum eorum ab aliis possit divelli. Trefflich ſagt Ambroſius: Exposit. Evangel. Luc. VIII. Ex fide caritas, ex caritate spes et rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur. Die fiducia nämlich iſt corroborata spes, wie die Schultheologen dieſelbe definiren. *Bellarm.* de justif. l. 1. c. 13. Quarta dispositio (ad justificationem) dilectio est. Sta-

Nur eine ganz ſeltſame Verwechſelung der Art, wie uns das Evangelium verkündet wird, mit der inneren, lebendigen Aufnahme deſſelben in uns, konnte je eine andere Anſicht hervorrufen. Der Erlöſer kündigt ſich uns allerdings zuerſt von Auſſen her (justitia nostra extra nos) als Den an, um deſſen Verdienſte willen uns Vergebung der Sünde zu dem Zwecke angeboten wird, uns wieder in die Gemeinſchaft mit Gott zurückzuführen. Haben wir aber dieſe Gerechtigkeit auſſer uns klar erkannt und anerkannt, ſo erwacht zunächſt wieder das Gottverwandte in uns, wir finden uns als Solche, die zu Gott hin und für ihn erſchaffen ſind, wir fühlen uns zu ihm hingezogen (die aufkeimende Liebe), finden nun ſelbſt in unſeren Sünden kein Hinderniß mehr, gehen über ſie getroſt hinweg zu Gott in Chriſto (vertrauen dieſem), und in immer weiterer Entwickelung dieſer inneren Vorgänge winden wir uns endlich von der Welt los und leben in Gott (justitia intra nos, inhaerens, infusa). Die Anerkennung der in Chriſto geoffenbarten Wahrheiten und beſonders der Sündenvergebung in ihm (Glaube im gewöhnlichen katholiſchen Sinne) iſt alſo allerdings das Erſte, was Allem vorangeht, die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung (radix et fundamentum justificationis); ſo daß aus dieſem Glauben die Liebe hervorgeht. Wird aber der Glaube als Vertrauen (fiducia) genommen, dann bietet er ſich uns nicht in der Weiſe dar, daß die Liebe ihm erſt folgte, und noch weniger, daß er uns, getrennt von der Liebe, oder gar ohne dieſelbe gedacht, rechtfertigte; dieſes Vertrauen iſt ſelbſt nur ein Moment in der Geſchichte der Liebe. Es ſind uns hiernach auch nicht zuerſt die Sünden vergeben, ſo daß wir in Folge dieſes Bewußtſeins liebten, ſondern indem wir vertrauend lieben und liebend vertrauen werden ſie uns vergeben: Sündenvergebung und Heiligung findet in unſerem

---

tim enim ac incipit aliquis sperare ab alio beneficium, incipit etiam eundem diligere ut benefactorem, atque auctorem omnis boni, quod sperat . . . Porro dilectionem aliquam priorem esse remissione peccatorum, vel tempore, si sit dilectio imperfecta, vel certe natura, si sit perfecta et ex toto corde, atque ad eam disponere etc.

doch ſein Geſchenk iſt. Gewiß iſt hiebei ein Mißverſtändniß der heil. Schrift höchſt einflußreich geworden. In der heil. Schrift

---

und Menſchliche, das Objective und die ſubjective Aneignung mit einander verwechſelt. Wenn er dann nun klagend, fortfährt: ut ita misericordia Dei *tantum* sit causa efficiens, et obedientia Christi *tantum* sit meritoria causa, ſo kann man nur ſtaunen; denn vermag ſie wohl an ſich mehr zu ſein? Chemnitz verlangt hiermit, der Gehorſam Chriſti ſoll auch noch die causa formalis ſein, d. h. uns eigen werden, jedoch ſo, daß wir nicht ſelbſt gehorſam ſein müſſen; er ſoll ſubjectiv werden, ohne es zu werden! Mit einem Worte: es iſt Das, was wir oben ſchon ausgeführt haben, daß ſich die Verdienſte Chriſti weit herrlicher herausſtellen, wenn wir nicht blos glauben, ſie bewirken uns Vergebung, inſofern ſie zugleich unſere Beſſerung bewirken, ſondern auch annehmen, um dieſer Verdienſte willen werde uns die Sünde verziehen, ſelbſt wenn wir uns nicht beſſern, ſondern glauben. P. 263—264. tadelt derſelbe Chemnitz, die Katholiken läugneten die Sündenvergebung um der Genugthuung Chriſti willen, weil ihnen dieſelbe immer ſo viel ſei als wirkliche Sündentilgung und Einpflanzung der Liebe an die Stelle der alten Sündenlaſt. Die Katholiken lehren aber, daß durch den Glauben an die göttliche Barmherzigkeit in Jeſu Chriſto und alles damit Verbundene die Liebe gegen Gott auf pſychologiſchem Wege erwache und dadurch die Liebe zur Sünde getilgt werde. Heißt Dies die objective Sündenvergebung läugnen, oder heißt es nicht vielmehr, dieſelbe ſich aneignen? Heißt es nicht gegen einen Begriff von Aneignung proteſtiren, die keine iſt? Calvin vorzüglich hielt die ſonderbare Meinung feſt, die Katholiken glaubten, die Rechtfertigung beſtehe *theils* in der Sündenvergebung, *theils* in der geiſtigen Wiedergeburt. Antidot. in Concil. Trident. opusc. p. 704: Sed quid facis istis bestiis (den Katholiken) .... Nam justitiae *partem* operibus hinc constare colligunt, quod nemo absque spiritu regenerationis per Christum Deo concilietur; und weiter oben: ac si *partim* remissione, *partim* spirituali regeneratione justi essemus. Da Calvin ſchon durch den werkzeuglichen Glauben den Menſchen gerecht ſein läßt, ganz abgeſehen vom neuen Leben, ſo mußte er freilich lehren, durch die Sündervergebung allein ſei der Menſch gerecht; obſchon nun aber die Katholiken unter der Gerechtigkeit zugleich das neue Leben verſtehen, ſo folgt doch mit Nichten, daß ſie lehren, *theils* in dieſem, *theils* in der Sündenvergebung beſtehe

wird nämlich Gott dargeſtellt als die Menſchen liebend ehe ſie ihn lieben I Joh. IV, 10 ff., d. h. als ſie liebend ohne ihre Liebe: während die katholiſche Kirche lehrt, daß nur Derjenige, der Gott liebt, auch von Gott geliebt werde. Dadurch ſchien alſo die freie und unverdiente Gnade Gottes in Chriſto völlig verkannt, und durch unſere Liebe die Liebe Gottes verdient zu werden. Was iſt hierauf zu erwiedern? Indem wir dieſe Frage beantworten, vereinigen wir zugleich mit I Joh. IV, 10. zahlreiche andere Stellen, die ihr zu widerſprechen ſcheinen; Stellen, in welchen ausdrücklich geſagt wird, daß Gott nur Die liebe, die ihn lieben. I Joh. IV, 10. iſt die das Geſchlecht (τὸν κόσμον) umfaſſende Liebe Gottes im Erlöſer ausgeſprochen und zugleich das ewige Geheimniß enthüllt, daß Gott in ſeinem Sohne Allen Vergebung anbiete. Dieſe allgemeine, ewige Liebe Gottes wird in dem Einzelen aber nur in dem Moment verwirklicht, in welchem der Menſch in die im Erlöſer geoffenbarte Liebe Gottes eingeht, ſie in ſein Herz und ſeinen Willen gläubig aufnimmt: ſo daß er als dieſes beſtimmte Individuum effectiv von Gott nur geliebt wird, wenn die Liebe gegenſeitig geworden iſt, Joh. XIV, 21. 23. Daher beiderlei Redeweiſen in der heiligen Schrift, welchen eine gleiche Wahrheit zukömmt, daher auch die Wahrheit der katholiſchen Lehre, die ſich in der Rechtfertigung, in welcher es ſich um dies perſönliche Eingehen in Gottes unverdiente Gnade handelt, an die letztern bibliſchen Ausdrücke nothwendig hält. — Wir wenden uns nun

c) zu dem Verhältniß der fraglichen Unterſcheidung zur Demuth. Die Haupttugend des pauliniſchen Glaubens iſt allerdings die Demuth, die unbedingte Hingebung an Gott in Chriſto, die Verzichtleiſtung des Menſchen auf ſich ſelbſt, und die tiefe Ueberzeugung, keine gottgefällige Geſinnung ohne Chriſtus zu beſitzen,

---

die Rechtfertigung; denn aus dem Glauben entwickelt ſich das ganze neue Leben heraus, und Dieſes iſt durch jenen in allweg bedingt. Im Gerechten iſt alſo der Glaube und das innere neue Leben eine untheilbare Einheit (fides formata), wie in Gott Sündenvergebung und Heiligung.

und es iſt nicht zu läugnen, daß die Einſicht in dieſe Wahrheit die Reformatoren bei ihrer Begriffsbeſtimmung vom Glauben geleitet hat. Indem ſie aber behaupten, daß es nicht die innere Würdigkeit des Glaubens, d. h. daß es nicht ein Kreis engverbundener, in ihm beſchloſſener Tugenden ſei, die Demuth, Liebe, Selbſtverläugnung u. ſ. w., was ihn zum rechtfertigenden erhebe, wurde das Mittel erfunden, aus lauter Demuth ſich von der Demuth ſelbſt zu dispenſiren, und um ſich recht demüthig zu zeigen, gelehrt, es ſei nicht die Demuth im Glauben, was gottgefällig mache! Es iſt ein Zeichen wahrer Demuth, daß ſie ſich ſelbſt nicht kennt, und ſich vor ſich ſelbſt verbirgt; aber nie hat ein wahrhaft Demüthiger gelehrt, daß die Demuth nicht gottgefällig mache. Gäbe es ein anderes Mittel, in uns die Tugend der Demuth recht innig, lebendig und anhaltend zu erwecken, als den Glauben an die Verdienſte des Erlöſers, durch deren wahrhafte Anerkennung allein der Menſch ganz aus ſich herauszugehen, rückhaltlos auf eigne, aus ihm ſelbſt hervorgebrachte Tugend zu verzichten genöthigt iſt, um ganz aus und in Gott zu leben, ſo bedürfen wir der Verdienſte des Erlöſers nicht einmal: ſo ſehr iſt es gerade die Demuth, auf die Alles ankömmt, die vor Allem erzeugt werden ſoll, weil in dieſem Negativen alles Poſitive, alles Andere enthalten iſt. Und auch ſie ſoll es nicht ſein, was gottgefällig macht, weil überhaupt keine Tugend, und gerade in der Anerkennung, daß ſie es auch nicht ſei, ſondern der Glaube ganz allein, ſoll die wahre Demuth gefunden werden. Hier waren offenbar die Reformatoren von den dunkelſten, verwirrteſten, wenn auch an ſich achtungswertheſten Gefühlen bewältigt. Von dem wahrhaft Poſitiven in dem Negativen der Demuth hatten die Reformatoren keinen klaren Begriff; noch weniger hielten ſie den Gedanken feſt, daß es etwas ganz Anderes ſei, die Lehre aufſtellen, man könne grundgut werden, und etwas Anderes, ſich perſönlich für grundgut halten. Dieſes Letztere wäre der Tod alles religiöſen Lebens, während das Erſtere die Bedingung deſſelben iſt.

Merkwürdig iſt der unauflösliche Widerſpruch, in welchen ſich dieſe Lehre der Proteſtanten mit ſich ſelbſt verwickelt; nach

derſelben ſoll nämlich die Demuth (gleich jeder anderen Tugend) in rechter Art nur dort gefunden werden, wo auf das Eindringlichſte eingeſchärft wird, der Gläubige bedürfe ihrer zur Gottgefälligkeit nicht; und doch wird zu gleicher Zeit gelehrt, darum könne der Chriſt ihrer, als einer heiligen Geſinnung, zur Gottgefälligkeit nicht bedürfen, weil ſie, wie jede Tugend, im Menſchen immer unrein, d. h. durch Selbſtgefälligkeit und Hochmuth getrübt erſcheine; würde ſie daher als nothwendig zur Rechtfertigung erfordert, ſo würde der Menſch eben deßhalb vor Gott nie gerecht werden. Nur durch ein Glaubensſyſtem alſo ſoll die wahre Demuth erzeugt werden, welches lehrt, es gebe gar keine wahre Demuth ſelbſt in den Wiedergebornen, und gerade dadurch ſoll die wahre Demuth recht begründet werden, daß ihre Unmöglichkeit oder doch Unwirklichkeit in demſelben gelehrt wird. Entweder hat es mit der Lehre, daß es keine wahre Demuth gebe, ſeine Richtigkeit, und dann kann eine ſolche Lehre auch keine wahre Demuth erzeugen, weil ja ſonſt die Lehre ſelbſt falſch wäre, oder es gibt eine wahre Demuth, und dann iſt die Lehre falſch.

Verwandt hiemit, oder vielmehr ganz derſelbe Widerſpruch, nur in einer andern Erſcheinung, iſt Folgendes. Bei dem Studium der Reformatoren iſt uns oft ganz unwillkürlich der Gedanke entgegengekommen, als hegten ſie die Anſicht, es ſei etwas äußerſt Gefährliches, wirklich gut zu ſein, ja das heilige Princip entfalte, ſobald es ſich eines Menſchen vollkommen zu bemächtigen im Begriffe ſtehe, den Keim ſeiner eigenen Zerſtörung, indem ein Solcher nothwendig übermüthig werden, in Selbſtruhm verfallen, ſich dem Ewigen gleichſtellen und mit ihm um die göttliche Majeſtät kämpfen müſſe, weßwegen es denn die Sicherheit der Gläubigen fordere, immerhin einen tüchtigen Kern des Böſen in ſich zu bewahren, weil wir in dieſem Zuſtande noch am beſten ſeien! Hienach ſtellte ſich die Sache ſo heraus, daß ſich das wirklich Gutſein mit der Demuth unverträglich erweiſe, und nur im Böſen dieſe Tugend aufblühe; wobei aber jedenfalls nicht erwogen würde, daß eben das Böſe in uns der Widerſpruch der wahren Demuth ſei, und ſie ausſchließe. In folgender Stelle, voll

wunderbarer Naivetät, hat der hier beſprochene Eindruck, den die Leſung der reformatoriſchen Schriften überhaupt auf uns gemacht hat, einen, formell betrachtet, ſehr ſchönen und wohlgelungenen Ausdruck durch Luther ſelbſt erhalten. „Da Doctor Jonas ſagte zu Doctor M. Luther über der Nachtmalzeit, Er hette denſelbigen Tag in ſeiner Lection tractirt den Spruch Pauli II Timoth. 4.: reposita est mihi corona justitiae; vnd ſprach: Ach wie herrlich redet Sanct Paulus von ſeinem Tode; ich kanns nicht glauben! Darauf ſprach D. Martin, ich glaube, daß S. Paulus ſelber es nicht hat ſo ſtark können glauben, als er davon geredet. Ich wahrlich, kanns auch ſo ſtark leider nicht glauben, als ich davon predigen, reden und ſchreiben kann, und wie ander Leut von mir wohl denken, daß ich ſo feſt glaube. Vnd es were ſchiere nicht gut, daß wir alles theten, was Gott befiehlet, denn er keme um ſeine Gottheit, und würde darüber zum Lügner, und kündte nicht wahrhaftig bleiben. Es würde auch Sanct Paulus zu den Römern umbgeſtoßen, da er ſagt: Gott hat alles unter die Sünde geſchloſſen, auf daß er ſich aller erbarme“ [1]).

§. 19.

Ueberblick der Differenzen in der Lehre vom Glauben.

Wollen wir die Uebereinſtimmung und die Differenzen der Confeſſionen in dem Lehrſtücke vom Glauben kurz bezeichnen, ſo werden ſie alſo anzugeben ſein:

1) Wird „Glaube“ objectiv genommen, d. h. als die von Gott in Chriſto Jeſu getroffene Veranſtaltung im Gegenſatz von dem Moſaismus, oder irgend einer willkührlich-menſchlichen Heilsordnung, und dem lediglich darnach einzurichtenden Denken, Wollen und Wirken, ſo ſagt der Katholik ganz unbedingt: durch den Glauben allein vermag ſich der Menſch Gottes Wohlgefallen zu erwerben, es iſt uns kein anderer Name gegeben, in dem wir ſelig werden könnten, als allein Jeſus Chriſtus; und er iſt uns nur durch die göttliche Barmherzigkeit gegeben, alſo gleichwie

1) Luthers Tiſchreden. Jena 1603. S. 166.

ohne Verdienſt der Menſchen überhaupt, ſo auch des einzelen Menſchen.

2) Die Verſchiedenheit beginnt erſt, wenn das Objective ſubjectiv werden, wenn von den Bedingungen die Rede iſt, unter welchen die Heilsanſtalt zu unſerem perſönlichen Heile gedeihen ſoll. Aber auch hier lehrt noch eine jede Confeſſion, daß der Menſch an Chriſtus ſich anſchließen und mit ihm ſich in geiſtige Verbindung ſetzen müſſe, um der in ihm dargebotenen Wohlthaten theilhaftig zu werden. Der Katholik ſagt aber: iſt dieſe Anſchließung eine bloſe Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder Phantaſiezuſammenhang mit Chriſtus, ein blos theoretiſcher Glaube an ihn, ein bloſes Anerkennen der chriſtlichen Heilswahrheiten, im Gegenſatz ſowohl mit den in der lebendigen Willensgemeinſchaft mit Chriſtus verrichteten Werken, als mit der durch den Glauben erzeugten Liebe und allen übrigen Tugenden, ſo iſt dieſer Glaube keineswegs allein vermögend, gottgefällig (gerecht) zu machen. Wird er dagegen als die den ganzen Menſchen beherrſchende, neue göttliche Geſinnung, als der neue, lebendige Geiſt begriffen (fides formata), ſo iſt ihm allein auch nach dem katholiſchen Syſteme die Macht gegeben, zum Kinde Gottes zu erheben und zu beſeligen, denn er, der alleinige, umfaßt in dieſem Sinne Alles[1]). Man beachte aber wohl, daß von der katholiſchen Kirche die heilige Liebe als die ſubſtanzielle Form des Glaubens, der allein rechtfertigt, betrachtet wird, nicht als eine Folge, als eine erſt zu erwartende, vielleicht niemals erſcheinende, Frucht; die Liebe muß den Glauben ſchon beleben, wenn von ihm geſagt wird, durch

1) Hiebei iſt zu bemerken, daß im Anfange der Reformation der Satz: „der Glaube rechtfertigt allein," auch öfters noch den Sinn hatte: „man bedarf auch der Sacramente nicht," weßwegen die Katholiken bei mehreren Religionsgeſprächen im Artikel vom Glauben auch darauf drangen, daß die Sacramente als Mittel zur Rechtfertigung auch nothwendig ſeien. Von dieſen äuſſeren Gnadenmitteln iſt aber hier die Rede nicht, wo lediglich die gottgefälligen, inneren Actionen, geiſtigen Zuſtände und ihre Offenbarungen nach Auſſen im ſittlichen Wirken behandelt werden.

ihn ſei der Menſch wirklich Gott wohlgefällig. Der Glaube in der Liebe und die Liebe im Glauben rechtfertigt; ſie ſind hier eine unzertrennliche Einheit[1]). Dieſer rechtfertigende Glaube iſt nicht blos negativ, ſondern poſitiv zugleich: nicht blos das Vertrauen, daß um Chriſti willen die Vergebung der Sünde erlangt ſei, ſondern zugleich der geheiligte an ſich gottgefällige Sinn. Die Liebe iſt allerdings auch nach katholiſcher Betrachtungsweiſe eine Frucht des Glaubens; dieſer rechtfertigt aber erſt, wenn er dieſe Frucht ſchon erzeugt hat: auch uns iſt der Glaube ein belebendes Princip; er macht aber erſt gottgefällig, wenn er ſchon ſeine belebende Kraft entwickelt hat[2]).

1) Ganz umfaſſend hat ſich hierüber der Cardinal Sadolet, Biſchof von Carpentras, in ſeinem Briefe an die Genfer i. J. 1539 (Epp. l. XVII. n. 25. Opp. Ed. Veron. 1738. Tom. II. p. 176.) ausgeſprochen. Assequimur bonum hoc nostrae perpetuae universaeque salutis, fide in Deum sola et in Jesum Christum. Cum dico fide sola, non ita intelligo, quemadmodum isti novarum rerum repertores intelligunt, *ut seclusa charitate et caeteris christianae mentis officiis*, solam in Deum credulitatem et fiduciam illam, qua persuasus sum in Christi cruce et sanguine mea mihi delicta omnia esse ignota: est hoc quidem etiam nobis necessarium, primus hic nobis patet ad Deum introitus: sed is tamen non est satis. Mentem enim praeterea afferamus oportet pietatis plenam erga summum Deum, cupidamque efficiendi quaecunque illi grata sint: in quo praecipue virtus spiritus sancti inest. Quae mens, etiamsi interdum ad exteriora opera non progreditur, ipsa tamen ex sese ad bene operandum jam intus parata est, promptumque gerit studium, ut Deo in cunctis rebus obsequatur: qui verus divinae justitiae in nobis est habitus. Nach Anführung mehrerer bibliſchen Stellen fährt Sadolet fort: Certe fides, quae in Deum nostra per Jesum Christum est, non solum ut confidamus in Christo, sed bene in illo operantes, operarive instituentes, ut confidamus, imperat nobis ac praescribit. Est enim amplum ac plenum vocabulum fides, nec solum in se credulitatem et fiduciam continet: sed spem etiam et studium obediendi Deo, et illam, quae in Christo maxime perspicua nobis facta est, principem et dominam christianarum omnium virtutum charitatem

2) *Sadoleti* Epp l. XIII. n. 2. *Gaspari Contareno* Cardinali, Opp.

3) Der rechtfertigende ſubjective Glaube im proteſtantiſchen Sinne wird nicht als bloſes Anerkennen[1]) der neuteſtamentlichen

---

Edit. Veron. Tom. II. p. 45. De justificatione et justitia placet mihi vehementer tuarum rationum contextus et distinctio ex Aristotele sumta. Sequitur enim certe charitas cursum illum antecedentem, quo ad justitiam pervenitur: non tamen sequitur eadem charitas (meo quidem animo opinioneque) justitiam, *sed eam ipsa constituit:* vel potius charitas ipsa est justitia. Habet enim formae vim charitas: forma autem est id quod ipsa res. Cum ergo acceditur praeeunte illa praeparatione ad justitiam, acceditur una et ad charitatem: ad quam cum est perventum, tum justitia per ipsam charitatem constituitur. Justitiam voco, non vulgari, neque Aristotelico nomine, sed christiano more ac modo, eam quae omnes virtutes complexa continet: neque id humanis viribus, sed instinctu influxuque divino etc.

1) Bei Luther findet ſich übrigens hier ſo wenig als in andern Artikeln eine bleibende Uebereinſtimmung, eine Erſcheinung, deren Urſache in der Dunkelheit und Verworrenheit des Begriffs liegt, den er gewöhnlich mit dem rechtfertigenden Glauben verband. Sehr oft iſt „Glauben" bei ihm Fürwahrhalten; ſo nennt er ihn Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 70.: „ein verborgen, hohe, heimlich, unbegreiflich erkenntniß," aber gleich darauf wieder: „ein wahrhaftiges vertrawen und zuverſicht des Hertzens;" anderwärts in demſelben Werk vergleicht er den Glauben mit der Dialectika, die Hoffnung mit der Rhetorika; d. h. der Glaube ſchwebte ihm hier als etwas Theoretiſches, nicht als etwas Praktiſches vor. De servo arbitrio l. l. p. 177. b. wird der Glaube in einer langen Stelle abermal als feſtes Fürwahrhalten geſchildert; was auch in jenen zahlreichen Stellen der Fall iſt, wo er es dem künftigen Schauen entgegenſetzt. De captivit. Babyl. Opp. Tom. II. p. 279. b. ſagt Luther: «Verbum Dei omnium primum est, quod sequitur fides, fidem charitas, charitas deinde facit omne bonum opus;» hier iſt ein Act der Menſchen übergangen; auf die Predigt der Wahrheit folgt zuerſt die Erkenntniß und Anerkenntniß der Wahrheit, dann das Vertrauen u. ſ. w.; welchen Act bedeutet hier aber fides? Wahrſcheinlich umfaßt ſie die Erkenntniß und das Vertrauen zugleich. Dergleichen Unbeſtimmtheiten wirken ſehr ſchädlich und in den ſpäteren Zeiten brachten ſie eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit hervor, gleich als genüge es nur Ver-

Offenbarung, ſondern als Gewißheit der göttlichen Huld in Chriſto Jeſu, als das Vertrauen auf die Verdienſte Chriſti, in deren Kraft die Sünden vergeben ſind, beſchrieben, und von dieſem Vertrauen gerühmt, daß es lediglich allein, daß es ganz abſtract die Geneigtheit und Freundſchaft Gottes Demjenigen erwerbe, der es beſitzt. Das Bewußtſein des göttlichen Wohlwollens ſoll die Liebe und guten Werke in ſeinem Gefolge erblicken; allein wie ſie in ihrer Anweſenheit Nichts zur Rechtfertigung beitragen, ſo benehmen ſie dem Gerechtfertigtſein auch Nichts in ihrer Abweſenheit. Hier wird demnach die Liebe nicht als die ſubſtanzielle Form des allein rechtfertigenden Glaubens angeſchaut; der Menſch iſt ſchon gerechtfertigt, ſobald er auf Chriſtus vertraut; der Saame für den Himmel iſt vorhanden, und verſetzt in denſelben, wenn er auch unter ungünſtigen Umſtänden z. B. wegen Trägheit des Willens u. dgl. ſchlechthin keine Früchte trägt. Das proteſtantiſche Dogma ſchließt alſo ſowohl die vor, als die nach der Bekehrung zu Chriſto verrichteten Werke, und überdies die heiligen Geſinnungen aus, wenn es dem Glauben die allein ſeligmachende Kraft beimißt, eine Lehre, die beiläufig geſagt, auch nicht den allermindeſten Grund in der heiligen Schrift hat. An einen ſolchen Gegenſatz zwiſchen Glauben, Lieben und Wirken hat Paulus nicht einmal gedacht, und Jakobus ihm geradezu widerſprochen [1]). S. §. 22. Ende.

---

trauen zu haben; oder als wäre „das Vertrauen" auch nur verſtändlich ohne Feſthalten der Wahrheit.

1) Nach dieſen Erörterungen iſt *Gerhard.* loc. theol. Tom. VII. p. 206. u. ff. (loc. XVII. c. III. sect. V.), wo er die proteſtantiſche Lehre vom Glauben traditionell begründen will, zu würdigen. Es iſt eine eines Mannes, wie Gerhard, durchaus unwürdige Compilation; eine jede Stelle, in der irgend ein Kirchenlehrer ſagt, daß der Glaube an Chriſtus allein zum Heile führe, bringt er zu Gunſten der proteſtantiſchen Theorie herbei; ohne nur im Geringſten zu unterſuchen, welchen Sinn der Schriftſteller mit dieſen Worten verbinde. Er war ſogar ſo unverſtändig, Stellen, in welchen Kirchenväter, z. B. Irenäus, ſagen, der katholiſche Glaube, im Gegenſatze zu einem häretiſchen Lehrgebäude, ſei allein ſeligmachend, zu gebrauchen! Die Einſicht, daß ein Kirchenvater, wie z. B. Chry-

§. 20.

Ueber die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit.

In der innigſten Verbindung mit der Lehre vom Glauben ſteht im proteſtantiſchen Lehrgebäude die Anſicht, der Gläubige müſſe von ſeiner Rechtfertigung vor Gott und künftigen Seligkeit vollkommen überzeugt ſein[1]), ſo zwar, daß Melanchthon von den Scholaſtikern, die Dies läugneten, ſagt, man ſehe ſchon allein daraus, daß kein Geiſt in dieſer Art von Menſchen ſei[2]). Der Zuſammenhang dieſer Forderung mit dem ganzen Syſteme liegt unverkennbar zu Tage. Wir haben früher ſchon bemerkt, daß aus der Lehre von einer gänzlichen Vertilgung aller guten Keime aus dem Menſchen in Beziehung auf das chriſtliche Leben der Vortheil gewönnen werden wollte, daß der Menſch, ſobald er auch nur einige Fünkchen höheren Lebens in ſich gewahre, ſich ganz verſichert halten könne, Gott habe ſeine erlöſende Thätigkeit begonnen, die dann nun auch gewiß werde vollführt werden. (II. Cap. §. 6. Ende.) Zweitens forderte die Anſicht von dem Glauben, die den Blick nur auf Gottes Barmherzigkeit zu richten, und ganz von dem ſittlichen Zuſtande des Menſchen wegzuwenden befiehlt[3]), gebieteriſch dazu auf. Uebrigens hat dieſe Gewißheit

---

ſokomus, der Nichts weniger als die proteſtantiſche Lehre von der Erbſünde, der Freiheit und ihrem Verhältniſſe zur Gnade anerkennt, der lutheriſchen Anſicht vom Glauben unmöglich beipflichten könne, wollen wir gar nicht von ihm verlangen, da das Bedürfniß, nach dem inneren Zuſammenhange verſchiedener Lehren zu fragen, von ihm nicht gefühlt wurde.

1) *Apolog.* IV. §. 40. p. 83. Non diligimus, nisi *certo* statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum. XII. de poenitent. §. 20. p. 157. Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio, und ſonſt öfter. *Calvin.* Institut. l. III. c. II. §. 16. fol. 197. In summa: vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus deque ejus benignitate omnia sibi polliceatur: nisi qui divinae erga se benevolentiae promissionibus fretus, indubitatam salutis expectationem praesumit.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 116. Ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritus in toto genere.

3) *Melancht.* loc. theolog. p. 92. ſagt in dieſer Beziehung: Docebant

die abſolute Prädeſtination und die Lehre, daß Gottes Gnade nur in den Auserwählten wirke, zu ihrer Vorausſetzung; denn, wenn der Menſch die gefühlte Gnade irgendwann wieder abweiſen kann, ſo wird auch ſchon durch die Vorſtellung dieſer Möglichkeit die Gewißheit zugleich erſchüttert. Daher iſt dieſe Lehre auch nur von den Reformirten vollſtändig ausgebildet worden; von Seiten der Lutheraner aber weiſet ſie auf die urſprüngliche Befangenheit in prädeſtinatianiſchen Grundſätzen hin, die ihre Wirkung auch anderwärts zurückgelaſſen haben, und deren ſpätere Abweiſung die innere Vollendung des Syſtems ſo ſehr miſſen läßt.

Von den Katholiken wird aus entgegengeſetzten Gründen nicht angenommen, daß eine ganz untrügliche Gewißheit gewonnen werden könne [1]). Da ſie ſich die gefallene Natur nicht ohne alle

---

enim non opera sua, sed promissionem misericordiae Dei contemplari. *Quid est enim iniquius, quam aestimare voluntatem Dei ex operibus nostris, quam ille suo verbo nobis declaravit?* Gewiß, wenn der Menſch keine Freiheit hat. Daher fällt es auch nicht auf, wenn Melanchthon auffordert, der Seligkeit gewiß zu ſein, (denn die Gewißheit der Sündenvergebung iſt den Reformatoren mit der Gewißheit der Seligkeit Daſſelbe) obſchon der Gläubige nicht gewiß ſei, ob er im Guten ausharre. Certissima sententia est, opertere nos certissimos semper esse de remissione peccati, de benevolentia Dei erga nos, qui justificati sumus. — Et norunt quidem fide sancti, certissime se esse in gratia, sibi condonata esse peccata. Non enim fallit Deus, qui pollicitus est, se condonaturum peccata credentibus, *tametsi incerti sint, an perseveraturi sint.*

1) *Concil. Trid.* Sess. VI. cap. IX. Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, de sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, *cum nullus scire valeat certitudine fidei*, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Cap. XII. Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum: quasi

religiös-ſittliche Anlagen und Lebenszeichen denken, ſo ermangeln ſie ſchon eines ſchlechthin alle mögliche Täuſchung beſeitigenden Kennzeichens, die Wirkungen des urſprünglich gottverwandten, auch durch den Fall nicht vertilgten Theiles im Menſchen, von der Gnade zu unterſcheiden[1]; erfreuten ſie ſich aber auch eines

verum esset, quod justificatus amplius peccare non possit, aut si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam, nisi ex speciali revelatione, sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. C. XIII. Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: Qui perseveravit usque in finem, hic salvus erit: quod quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere: nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur: tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut caepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere. Verumtamen qui se existimant stare videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur (Phil. II, 12.) . . . . Formidare enim debent, scientes quod in spem gloriae, et nondum in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo: in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia apostolo obtemperent, dicenti: Debitores sumus, non carni, ut secundum carnem vivamus, si enim secundum carnem vixeritis, moriemini: si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 121. ſagt: die Früchte des heiligen Geiſtes bezeugen, daß er in unſerer Bruſt wirke (quod in pectore nostro versetur); es könne nämlich ein Jeder aus Erfahrung wiſſen, ob er die Sünde von Herzen haſſe. Dies Kriterium iſt aus ſeinem Munde um ſo auffallender, da er zu gleicher Zeit lehrt, die Sünde bleibe auch im Willen des Wiedergebornen, d. h. ſie werde nicht von Herzen gehaßt; ſodann wäre hiermit ein Vertrauen auf die eigene Würdigkeit geſetzt, während die proteſtantiſche Lehre vom Troſte des Glaubens gerade deßhalb auch ſo ſehr feſtgehalten wird, weil, wenn man auf ſich ſchaue, eine wahre Verzweiflung ſich der Gemüther bemächtigen müſſe. Die Grundſätze, nach welchen Melanchthon hier die Erkennbarkeit des Gnadenzuſtandes beurtheilt, ſind die der katholiſchen Theologen des Mittelalters, und paſſen nur für den katholiſchen Standpunct. So ſagt Thomas von Aquin a. a. O. Q. CXII. Art. V. Hoc modo aliquis cognoscere potest, se

ſolchen, ſo müßte die etwa darauf gebaute Zuverſichtlichkeit durch die Erinnerung an die Lehre von dem Zuſammenwirken Gottes und des Menſchen im Geſchäfte der Wiedergeburt und ihrer Vollendung wieder ſchüchtern gemacht, und zu einiger Beſcheidenheit aufgefordert werden. Denn mit dem tiefſten Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit iſt vermöge ſehr demüthigender Erfahrungen, die ein jeder Katholik während des Verlaufs ſeiner Lebensgeſchichte gemacht hat, ein großes Mißtrauen auf die menſchliche Treue verbunden, und eine abſolute Prädeſtination, welche auch über dieſe Bedenklichkeiten hinwegzugehen gebieten möchte, wird ohnedies von uns verworfen. Doch harret der katholiſche Chriſt, obgleich ohne falſche Sicherheit, doch troſtvoll, ruhig und mit völliger Hingebung in Gottes Barmherzigkeit dem Tage entgegen, an welchem Gott entſcheiden wird.

Merkwürdig ſind die Geſtändniſſe Calvins in dieſer Beziehung, und die höchſt angeſtrengten Bemühungen, denen er ſich unterziehen mußte, um die gewünſchte Sicherheit bei den Seinigen hervorzubringen. Er bemerkt, keine Verſuchung Satans ſei gefährlicher, als wenn er die Gläubigen zu Zweifeln an der Gewißheit ihrer Erwählung verführe, und ſie verſuche, dieſelbe auf böſen Wegen zu ſuchen: er begleitet dieſe Bemerkung mit der andern, daß dergleichen Verſuchungen um ſo verderblicher ſeien, da beinahe Jedermann zu keiner ſich geneigter zeige, als zu ſolchen. Höchſt ſelten ſei Jemand zu finden, deſſen Gemüth nicht zuweilen durch den Gedanken beunruhigt werde: „Nirgends iſt die Quelle deines Heils zu finden, als in der göttlichen Erwählung, wodurch iſt dir aber dieſelbe geoffen-

---

habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi, quod habetur Apocal. I.: «Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit,» quia sc. ille, qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde apostolus dicit I ad Cor. IV.: Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum etc.

bart worden?" Dieſen Gedankenkreis ſchließt dann Calvin mit dem aus ſeiner Erfahrung abgeleiteten Satze: wenn ſich einmal dergleichen Unruhen bei Irgendwem befeſtigt haben, ſo wird der Unglückſelige entweder beſtändig mit furchtbarer Angſt gequält, oder ganz und gar um das Bewußtſein gebracht[1]).

Durch eben die ungeſtüme Forderung mithin ſeines künftigen Heiles ganz gewiß zu ſein, wurde mannichfaltiger Aberglaube und überdies eine zerrüttete Ungewißheit herbeigeführt, ſo daß ſich gerade das Gegentheil von den Wünſchen Calvins herausſtellte, und es ſich auch hier bewährte, daß die Folgen eines unnatürlichen Begehrens ſtets verderblich ſind. Mit der Sünde und dem Kampfe gegen dieſelbe trat zugleich die Unruhe des Geiſtes ein, und dieſe kann ſich nicht vollends verlieren, es ſei denn auch jene hätten ihr Ende ganz und gar erreicht[2]). Gewiß, es bezeugt nach dem Ausſpruch des Apoſtels der Geiſt dem Geiſte, daß wir Kinder Gottes ſind[3]); aber dieſes Zeugniß iſt

---

1) L. III. c. 24. §. 3. fol. 353 .... Eoque exitialior est haec tentatio, quod ad nullam aliam propensiores simus fere omnes .... Quae si apud quempiam semel invaluit, aut diris tormentis miserum perpetuo excruciat, aut reddit penitus attonitum.

2) *Calvin.* l. c. c. 2. §. 17. fol. 198. Nos certe dum fidem docemus esse certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur, quae nulla tangatur dubitatione, nec securitatem, quae nulla sollicitudine impetatur; quin potius dicimus, perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidentia. Hiemit wird aber die ganze Lehre von der Gewißheit aufgehoben. Dieſe auffallenden Widerſprüche liegen in dem Beſtreben, dem menſchlichen Bewußtſein Etwas auf eine künſtliche Weiſe aufzuzwingen, was dem Bewußtſein ſelbſt widerſpricht.

3) *Sarpi* hist. du concile de Trente, traduit par *Amelot de la Houssaye.* Amst. 1699. p. 198. Au commencement du IX. chapitre où l'on disait, *que les péchés ne sont pas remis par la certitude, qu'on a de la remission*, le Legat changea le mot de *certitude* en ceux de jactance et de confiance presomptueuse en vertu de cette certitude de la grâce. Et à la fin du même chapitre, au lieu de dire, *parceque personne ne peut savoir certainement, qu'il ait reçu la grace de Dieu*, le mot *certainement* fut changé en

ſo zarter Natur, und bedarf einer ſo zarten Pflege, daß ſich ihm der Gläubige im Gefühle ſeiner Unwürdigkeit und Gebrechlichkeit nur ſchüchtern nahet, und kaum wagt, es ins Bewußtſein aufzunehmen. Es iſt eine heilige Freude, die ſich vor ſich ſelbſt verbirgt, und ſich ſelbſt ein Geheimniß bleiben will, und je höher der Gläubige ſtehet, je demüthiger er iſt, deſto weniger wird a es wagen, ſich ohne auſſerordentliche Offenbarung einer Gewißheit zu rühmen, mit der die Unſicherheit und Wandelbarkeit alles Irdiſchen ſo wenig übereinſtimmt. Je höher darum die katholiſche Kirche ihre Forderungen an den Menſchen ſtellt, deſto begreiflicher iſt es, wenn ſie keine abſolute Gewißheit der Seligkeit anerkennen will, und hierin iſt der wahreſte Grund der Erſcheinung zu ſuchen, daß ſie lehrt, der Gläubige könne und müſſe der Seligkeit würdig werden, und doch dabei die Gewißheit derſelben ablehnt; während gerade die Proteſtanten, die da behaupten, der Menſch könne des Himmels in keiner Weiſe werth werden, auf die Erzeugung einer ſolchen Sicherheit hinarbeiten.

Es verhält ſich übrigens in vielen andern Fällen des geiſtlichen Lebens auf gleiche Weiſe, wie mit dem in Rede ſtehenden Puncte. Die Unſchuld, die ſich ſelbſt ins Bewußtſein aufnimmt, geht gewöhnlich in eben dieſem Acte verloren, und die Reflexion, ob das Werk, das man zu verrichten im Begriffe ſteht, wirklich ein reines ſei, macht es nicht ſelten unrein; daher denn auch der Heiland ſagt: deine Rechte wiſſe nicht, Was deine Linke thut. Freudvoll und leidvoll, in ſich ſelbſt ruhig, ſtille und ohne allen Haß entwickelt ſich das Leben der wahren Heiligen; ſie preiſen ſich darum nicht ſelbſt ſelig, ſondern überlaſſen es Gott. Nach proteſtantiſcher Weiſe dürfte man nur einen Jeden fragen, Was

---

ceux-ci. *de certitude de foi.* Dies wird weiter unten dahin erklärt, daß der Glaube ewig wahr und unveränderlich ſei, wie ſich auch immer der gläubige Menſch verändere, wogegen Der, der von ſeinem Stande der Gnade durch ein inneres Gefühl überzeugt ſei, doch nicht gewiß ſein könne, ob er nicht wieder durch Sünde aus dieſem Stande herausfalle, weßwegen denn auch überhaupt der Menſch nicht cum certitudine fidei ſeiner Seligkeit gewiß ſein könne, obwohl er derſelben mit guter Hoffnung entgegen ſehen dürfe.

er von ſich ſelbſt meine, und er müßte ſchon in ſeinem Leben als ein Heiliger betrachtet werden. Der Zweifel Anderer an ſeiner Ausſage entkräftete die ſymboliſche Lehre. Als Ironie auf dieſe erkennen ſie gar keine Heiligen an. Ich glaube, daß es mir in der Nähe eines Menſchen, der ſeiner Seligkeit ohne alle Umſtände gewiß zu ſein erklärte, im höchſten Grade unheimlich würde, und des Gedankens, daß etwas Diaboliſches dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrſcheinlich nicht zu erwehren.

Das Wahre aber, an das ſich auch dieſe proteſtantiſche Lehre angeſchloſſen hat, darf indeß doch nicht mißkannt werden; es beſteht in dem Individualiſiren der evangeliſchen Wahrheiten, in der Hinweiſung auf die Nothwendigkeit perſönlicher Anwendung derſelben und der Beziehung der göttlichen Verheißungen auf uns ſelbſt, ſo daß wir ſie nicht blos ins Unbeſtimmte und Andere betreffend geſagt wähnen.

Von den guten Werken.

§. 21.

Lehre der Katholiken von den guten Werken.

Unter guten Werken verſteht die katholiſche Kirche das geſammte ſittliche Thun und Leiden des in Chriſto gerechtfertigten Menſchen, oder die Früchte der geheiligten Geſinnung, der gläubigen Liebe; von der Beobachtung gewiſſer kirchlicher Ceremonien, äuſſerlicher Gebräuche und dergleichen iſt hier gar nicht die Rede, Was aus der folgenden Darſtellung ſehr klar hervorgehen wird. Da die genannte Kirche in dem wahrhaft aus dem Geiſte Wiedergebornen eine wirkliche Entſündigung, eine in der That geheiligte und gottgefällige Geiſtes- und Willensrichtung anerkennt, ſo folgt nothwendig, daß ſie auch die Möglichkeit und Wirklichkeit wahrhaft guter Werke behauptet, und damit auch ihre Verdienſtlichkeit. Auch leuchtet im Zuſammenhange damit ein, daß ſie die Erfüllung des Sittengeſetzes mit dem Apoſtel Paulus Röm. VIII, 3—4. fordern könne und müſſe.

Es iſt alſo vor allem feſtzuhalten, daß ſie nur den in der wirklichen Lebensgemeinſchaft mit Chriſto vollzogenen Werken das

Prädicat „gut“ ertheilt, und von einer Geſetzeserfüllung nur in ſofern ſpricht, als die Kraft dazu in der Verbindung mit Chriſtus gegeben iſt. Die Väter von Trient drücken ſich alſo aus: „da ſich von Chriſtus, als dem Haupte, auf die Gerechfertigten, die ſeine Glieder ſind, eine beſtändige Kraft ergießt, wie vom Weinſtocke in die Reben, eine Kraft, die ihren guten Werken vorangeht, dieſelben begleitet, und ihnen nachfolgt, eine Kraft, ohne welche ſie in keiner Weiſe Gott angenehm und verdienſtlich ſein könnten, ſo iſt zu glauben, daß die Gerechtfertigten in der Verfaſſung ſind, durch die in Gott verrichteten Werke dem göttlichen Geſetze nach der Weiſe dieſes Lebens Genüge zu leiſten und das ewige Leben zu verdienen, wenn ſie nämlich in der Gnade ſterben“ [1]).

Hiernach iſt zugleich zu erſehen, inwiefern ſie verdienſtlich genannt werden. Wenn man, Was ſich hier von ſelbſt verſteht, die Grundlehre aller wahren Religion vorausſetzt, daß uns Gott ſchon aus reiner Liebe ſelbſt das Leben, alle unſere Kräfte, und die Beſtimmung zur Seligkeit gegeben habe, ferner, daß der Handelnde dieſe Wahrheiten lebendig anerkenne: ſo können wir kurz jene Werke als die verdienſtlichen beſchreiben, welche unſere Freiheit, ohne die von den ſittlichen Verhältniſſen des Menſchen gar nicht geſprochen werden kann, in der Kraft Chriſti verrichtet hat; weßhalb die heiligen Väter zugleich bemerken: „ſo groß iſt die Güte des Herrn gegen alle Menſchen, daß er ſeine Gaben als ihre Verdienſte betrachtet“ [2]). Dies iſt

1) *Concil. Trident.* Sess. VI. c. 16.

2) Selbſt Calvin gibt zu, daß Dies Lehre der Katholiken ſei. Er ſagt Institut. l. III. c. 11. §. 14. p. 266. Subtile effugium se habere putant Sophistae, qui sibi ex scripturae depravatione et inanibus cavillis ludos et delicias faciunt; nam opera (von denen Paulus ſagt, daß ſie nicht rechtfertigen) exponunt, quae litteraliter tantum et liberi arbitrii conatu extra Christi gratiam faciunt homines necdum regeniti, id vero ad opera spiritualia spectare negant (mit Recht). Ita secundum eos tam fide, quam operibus justificatur homo, modo ne sint propria ipsius opera, sed dona Christi et regenerationis fructus. Uebrigens ſagt der Katholik nicht tam fide,

der alt kirchliche, mit dem Worte „Verdienſt“ verbundene, auf die heiligen Schriften gegründete Begriff. Es kann alſo der Himmel von den Gläubigen verdient werden? Nicht anders: ſie müſſen ihn ſogar verdienen, d. h. ſeiner durch Chriſtus würdig werden. Es muß zwiſchen ihnen und dem Himmel eine Gleichartigkeit ſtatt finden[1]), ein inneres Verhältniß, jenes Verhält-

---

quam operibus werde der Menſch gerecht, als ſtünden beide unabhängig von einander da.

1) Thomas von Aquin hat ſich trefflich hierüber ausgeſprochen. Er ſagt a. a. O. Q. CXII. art. I., der Begriff Verdienſt gründe ſich auf den Begriff von Gerechtigkeit (im helleniſchen und römiſchen Sinne des Wortes); abſolute Gerechtigkeit aber finde, ſtreng genommen, nur zwiſchen abſolut Gleichen ſtatt; ſo viel von ſeinem Eigenen wieder geben, als man empfangen habe oder empfangen werde, heiße: nach Verdienſt geben, und: gerecht handeln, Was ſchlechthin Gleichheit beider Partheien vorausſetze. In dieſem Sinne könne von keinem Verdienſte vor Gott die Rede ſein, da wir Gott von Unſerem, d. h. nicht von ihm Empfangenen, müßten anbieten können, worauf er gerade eben ſo viel von dem Seinigen uns entgegengebe. Daher ſei nur ein bedingtes Verdienſt und bedingte Gerechtigkeit gemeint, wenn in der heil. Schrift ſo oft von einem Lohn geſprochen werde, welchen die Guten jenſeits erhalten, oder wenn es heiße, es finde eine Vergeltung nach den Werken ſtatt. Er ſagt: Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas, in infinitum enim distant; totum quod est hominis bonum, est a Deo, unde non potest hominis a Deo esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanae virtutis homini est a Deo, et idem meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis: ita sc. ut id homo consequatur a Deo, per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatae. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

niß, welches nach Gottes ewiger Anordnung und ſeinen beſtimmten Verheißungen zwiſchen Heiligung und Beſeligung ſtatt findet, die untrennbar ſind, und ſich auf einander beziehen, wie Grund und Folge. Da die katholiſche Kirche eine den ächten Chriſten innere, ihnen wahrhaft eigene, und ihrem tiefſten Sein eingewurzelte Gerechtigkeit in Chriſto vertheidigt, ſo kann ſie nicht umhin, auch eine aus derſelben ſich entwickelnde Seligkeit zu lehren. Da himmliſcher Samen in den Gerechten ausgeſtreut iſt, trägt er auch Früchte für den Himmel [1]).

Wenn die Katholiken lehren, die göttliche Gnade, die den erſten Anfängen der Wiedergeburt vorangeht, könne nicht verdient werden, ſo verhält es ſich hier anders, und dieſe Bemerkung dürfte unſere Betrachtungsweiſe von den guten Werken in ein glänzendes Licht ſtellen. Dort ſtehen ſich Natur, ja gefallene

---

1) Derſelbe Thomas ſagt in Beantwortung der Fragen, ob das ewige Leben ohne Gnade erlangt werden könne, und, ob wir mit der Gnade deſſelben würdig werden? Q. CXII. Art. II. Non potest homo mereri absque gratia vitam aeternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex praeordinatione divina. Actus autem cujuscunque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quae est principium actus: hoc enim est ex institutione divinae providentiae, ut nihil agat ultra suam virtutum. Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae: quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud I. ad Cor. 2.: nec oculus vidit etc. Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritori vitae aeternae, nisi superaddatur aliquid supernaturale donum: quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati etc. Art. III. Si loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Si enim valor meriti attenditur secundum virtutem spiritus sancti, moventis nos in vitam aeternam, secundum illud Joban. IV. fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam etc. — Gratia spiritus sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute: sicut semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem.

Natur und Gnade gegenüber, Menſchliches, ja durch und durch von der Sünde Beflecktes und Göttliches; hier aber keineswegs. Vermag auch die größte Anſtrengung der Natur das Uebernatürliche nicht zu ſich herabzuziehen, denn dieſes muß ſich herablaſſen, — ſo iſt in dem Wiedergebornen ſchon wahrhaft Göttliches und Uebernatürliches, die heilige Kraft, die auch dem ganzen inneren Leben des Gläubigen ihr Gepräge eindrückt, und die Seligkeit, die doch nicht über das Uebernatürliche und Göttliche hinaus zu verſetzen iſt, im Keime ſchon in ſich trägt. Dadurch hört jedoch die beſeligende Gnade nicht auf, Gnade zu ſein, aber ſie iſt in der heiligenden ſchon enthalten. Gab Gott dieſe, ſo war jene mitgegeben. Daher bemerkt denn auch die Kirchenverſammlung, dieſe Lehre könne keine Veranlaſſung zum Selbſtvertrauen oder zum Selbſtruhme gebe, ſondern Wer ſich rühme, ſolle ſich rühmen im Herrn.

Es darf nun übrigens kaum noch darauf aufmerkſam gemacht werden, daß nicht den Werken abſtract, ſondern in Verbindung mit der ihnen zu Grunde liegenden Geſinnung die Seligkeit zugedacht ſei, den Werken aber nur deßhalb verheißen werde, inſofern ſie der Ausdruck und die Blüthe, die Vollendung und der Beweis der Geſinnung ſind, oder die äuſſerlich und thatkräftig erſcheinende Liebe. Das Aeuſſere wird metonymiſch für das Innere geſetzt, welches mit jenem Ein untheilbares Ganzes, Eine That ausmacht, und zwar in Folge des bibliſchen Sprachgebrauchs. Auch verſteht es ſich von ſelbſt, daß die geheiligte Geſinnung, die ſich nur deßhalb nicht in Werken offenbart, weil ſie der äuſſeren Veranlaſſung oder auch der materiellen Mittel dazu ermangelt, ſo werthvoll ſei, als wenn ſie ſich in Werken ausgeſprochen hätte [1]). Endlich wird noch gelehrt, daß die Ver-

1) *Jacob. Sadol.* Card. ad Princip. Germ. orat. l. l. p. 360. Quomodo igitur opera cum fide simul justificant, cum saepe absque operibus faciat sola fides justitiam, uti in latrone fecit, ut in aliis multis, quos ex historiis ecclesiasticis possumus colligere? Nempe, quia habitus justitiae, quo ad bene operandum propensi efficimur, fidei ipsi ab initio statim propter amorem et charitatem est annexus; ubi enim amor Dei inest, qui in vera illa fide protinus ellucet, simul

richtung guter Werke die Gnade vermehre: die Uebung im Guten, das treue Mitwirken mit der Gnade, macht das Gemüth für die Einwirkung derſelben ſtets empfänglicher. Der allgemeine Grundſatz, daß die Uebung einer Kraft zugleich Stärkung derſelben ſei, findet auch hier ſeine Anwendung; und daß, Wer das empfangene Pfund nicht vergräbt, ſondern mit ihm wuchert, noch mehrere dazu erhalte, iſt Verheißung des Herrn.

Befördert aber dieſe Lehre die Werkheiligkeit nicht? Gerade darin geht ihre Beſtimmung auf, heilige Werke zu Tage zu fördern. Ruft ſie nicht Selbſtgerechtigkeit hervor? Das ſoll ſie eben; bewirken nämlich, daß wir ſelbſt gerecht werden. Ja wohl, aus dem geheiligten Inneren hervorgehende Werke verlangt die Kirche, und weiß die blos äuſſerlichen ſehr gut zu beurtheilen; ja wohl dringt ſie darauf, daß wir in eigener Perſon gerecht werden, und unterſcheidet Dies ſehr genau von dem Wahne, daß wir durch uns ſelbſt gerecht werden, fordert aber

---

illa subito adest propensio animi et cogitatio: esse in actionibus rectis amori nostro in Deum, et Deo ipsi satisfaciendum, admonenti nos illi et docenti, si diligamus eum, ut mandata ejus servemus. Hinc intestinus justitiae habitus, non conflatus ex actionibus et operibus nostris, sed cum ipsa fide charitateque conjunctim divinitus nobis impressus, is ille ipse est, qui justos nos facit. Et sane convenientius est, ut a justitia justi, quam a fide nominemur. Tametsi (ut dixi) omnia haec in unum connexa sunt et cohaerent. Hunc habitum praeclare exprimit Paulus divinis illis verbis, quibus ad Ephesios utitur, sic scribens: gratia servati estis per fidem, idque non ex vobis, Dei donum est: non ex operibus, ne quis glorietur. Dei enim ipsius sumus effectio, aedificati in Christo Jesu ad opera bona, quibus praeparavit Deus in illis ut ambularemus. Ad Deum itaque per Christum accedenti, statim ad recte faciendum prompta facilitas quaedam et voluntas bona agnoscitur. Porro iste ipse habitus justitiae tunc absolute in nobis perfectus est, cum explicat sese, et exerit in sanctas actiones; exercitationemque continet justitiae cum ipsa exercendi voluntate conjunctam. Ipso autem fidei initio, aut si spatium non est recte faciendi, licet totam perfectionem justitiae non teneat, idem tamen nobis potest ad salutem, quod absoluta plenaque justitia.

die Proteſtanten auf, dieſe Unterſcheidung ſelbſt auch kennen zu lernen, nicht Eins für gleichbedeutend mit dem Andern zu halten, und ſodann beides zugleich zu verwerfen.

§. 22.

Lehre der Proteſtanten von den guten Werken.

Wenden wir uns nun zur Darſtellung der proteſtantiſchen Lehre von den guten Werken. Vor Allem werden wir beſchreiben müſſen, Was dieſelben in ſich nach den Schriften der Lutheraner und Reformirten ſind, ſodann, Was ſie verdienen, und ob und wiefern ſie als nothwendig erachtet werden. Daß ſich dieſes ganze Lehrſtück nach jeder Beziehung nur als nähere Entwickelung der proteſtantiſchen Grundſätze über Rechtfertigung und den rechtfertigenden Glauben darſtellen könne, iſt für ſich ſelbſt klar, und die Anſicht vom letzteren, daß er keine ganz erneuernde, ſündentilgende Kraft aus ſich zu entfalten vermöge, beherrſcht auch die Auffaſſung der chriſtlichen Werke. Mit einem Worte: das Verhältniß, welches die Proteſtanten, nach der oben gegebenen Darſtellung, zwiſchen dem rechtfertigenden Glauben und der Liebe feſtſetzen, kehrt hier, nur auf die Werke angewendet, zurück.

Da Luther die Erbſünde auch im Willen des Gerechtfertigten noch fortbeſtehen und fortwirken ließ, behauptete er, ſogleich nach dem Beginne ſeiner reformatoriſchen Laufbahn, es ſeien keine reinen, gottgefälligen Werke möglich, und bediente ſich des Ausdrucks, auch das beſte Werk ſei eine läßliche Sünde. Dieſer Satz wurde begreiflich in der päpſtlichen Cenſur der Meinungen Luthers mißbilligt; Luther indeſſen ging nun noch weiter, und ſtellte den Satz auf, jedes (ſogenannte) gute Werk, d. h. jede That des Gläubigen ſei in ſich ſelbſt betrachtet eine Todſünde, werde aber demſelben um des Glaubens willen erlaſſen[1]). Me-

1) *Luther.* Assert. omn. Art. Opp. Tom. II. fol. 325. b. «Opus bonum optime factum est veniale peccatum.» Hic (articulus) manifeste sequitur ex priori. nisi quod addendum sit, quod alibi copiosius dixi: hoc veniale peccatum non natura sua. sed misericordia Dei tale esse . . . Omne opus justi damnabile est et peccatum mortale,

lanchthon gab nicht nur der Lehre ſeines Meiſters volle Zuſtimmung, ſondern ſtellte ſie ſogar durch die Behauptung auf die äuſſerſte Spitze, daß unſere Werke, unſere Beſtrebungen nur Sünde ſeien[1]; und Calvin beſtätigte, jedoch in gemeſſeneren Ausdrücken, Was beide vorgebracht hatten[2].

Es dürfte unſerer Aufmerkſamkeit an ſich ſchon nicht unwerth ſein, jeden Falles aber den Gegenſtand ſehr erläutern, wenn wir in Luthers Beweisführung mit zwei Worten näher eingehen. Er ſagt: im heiligen Menſchen ſind Zwei zu unterſcheiden; ein Knecht der Sünde und ein Knecht Gottes; jener iſt der Heilige nach dem Fleiſche, dieſer nach dem Geiſte. Hienach iſt die Perſon des Gerechten theils gerecht, theils ſündig; indem alſo die ganze Perſönlichkeit theils Sünderin, theils heilig iſt, iſt auch jedes gute Werk Beides zugleich, da eine heilige und unheilige Geſinnung nebeneinander im Gläubigen beſtehen[3]. Auch Melanchthon verſichert aus-

---

si judicio Dei judicetur. Cfr. Antilatom. (confut. Luth. rat. latom.) l. c. fol. 406. b. 407. seq.

1) *Melancht.* loc. theolog. p. 108. Quae vero opera justificationem consequuntur, ea tametsi a spiritu Dei, qui occupavit corda justificatorum, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda. p. 158. Nos docuimus, justificari sola fide . . . *opera nostra, conatus nostros nihil nisi peccatum esse.*

2) *Calvin.* Instit. l. II. c. 8. §. 59. l. III. c. 4. §. 28. Auch in ſeiner Schrift de necessit. reformandae eccles. Opuscull. p. 430.; jedoch weit milder als Luther. Er ſagt hier: Nos ergo sic docemus: semper deesse bonis fidelium operibus *summam* puritatem, quae conspectum Dei ferre possit, imo etiam *quodammodo* inquinata esse etc. Ganz falſch ſtellt aber Zwingli die proteſtantiſche Lehre dar; in fidei christianae exposit. ad regem christianiss. Gall. Opp. Tom. II. p. 558. ſagt er: fidem oportet esse fontem operis. Si fides adsit, jam opus gratum est Deo: si desit, perfidiosum est, quicquid fit, et subinde non tantum ingratum, sed et abominabile Deo . . . . Et ex nostris quidam παραδόξως adseruerunt (?), omne opus nostrum esse abominationem. Qua sententia nihil aliud voluerunt, quam quod jam diximus!? Das wollte Luther nicht, denn ſonſt fände gar keine Differenz ſtatt.

3) *Luther.* Assert. omn. Art. n. 31. Opp. Tom. II. fol. 319.

drücklich, daß ſich der Gläubige, ungeachtet des in ihm wirkenden Geiſtes Chriſti, nicht über dieſen Dualismus zu erheben vermöge, daß immer zwei Naturen in ihm verbleiben, Geiſt und Fleiſch [1]). Erinnern wir nun nur noch, daß unter „Fleiſch" nicht allein der Leib, ſondern der ganze Menſch, abgeſehen von den ihm durch den heiligen Geiſt mitgetheilten neuen Kräften verſtanden werde, ſo iſt, wie es ſcheint, keine Dunkelheit mehr in dieſem Artikel [2]). Der Geiſt Chriſti iſt zu kraftlos, als daß er wie ein reinigendes Feuer die Natur des Menſchen ganz zu läutern, und daß er eine reine Liebe und reine Werke hervorzubringen vermöchte. Daher dann auch die im Beginne der Reformation ſo oft und ſo nachdrücklich von den Häuptern derſelben wiederholte Behauptung, daß ſelbſt der Wiedergeborne das Geſetz Gottes nicht erfüllen könne [3]). Sehr naiv ſpricht ſich Luther aus. Auf die Bemerkung der Katholiken, daß Gott nichts Unmögliches gebiete, und wir ihn alſo auch von ganzem Herzen lieben, und hiemit das Geſetz erfüllen könnten, wenn wir nur wollten, erwiedert er: „Gebieten und thun iſt zweierlei. Bald iſts geboten, aber aus dem Thun will nichts werden. Darumb iſts eine böſe Folge, Gott hats geboten, du ſolt lieben, darum kann ichs auch thun [4])."

Die innere Gehaltloſigkeit dieſes Dogma, ſein offenbarer, nur durch eine künſtliche Exegeſe zu verdeckender Widerſpruch mit der heiligen Schrift und der höchſt verderbliche Einfluß, den daſſelbe ſehr ſichtbar auf die Sitten ſeiner Bekenner ausübte, ſo wie die triftigen Gegenbemerkungen der Katholiken führten allmählig einige Verbeſſerungen herbei, die in Melanchthons ſpätere Schriften und

1) *Melancht.* loc. theolog. Ita fit, ut duplex sit sanctorum natura, spiritus et caro.

2) L. c. p. 138.

3) *Melancht.* loc. theolog. p. 127. Maledixit lex eos, qui non universam legem semel absolverint. At universa lex nonne summum amorem erga Deum, vehementissimum metum Dei exigit? a quibus cum tota natura sit alienissima, utut maxime pulcherrimum pharisaeismum praestes, maledictionis tamen rei sumus.

4) Luther, Auslegung des Briefs an die Gal. a. a. O. S. 233.

wohl auch in die öffentlichen Symbole übergingen[1]), aber immer noch weit von den Forderungen entfernt ſind, welche die katholiſche Kirche an die Ihrigen zu machen durch den Geiſt und Buchſtaben des Evangeliums ſich berechtigt glaubt.

Wird nun die Frage aufgeworfen, Was die guten Werke, oder vielmehr die ihnen zu Grunde liegende Geſinnung, der innere Kern des Wiedergebornen, die Geſetzeserfüllung durch die Liebe, verdienen, ſo ergibt ſich von ſelbſt, daß ſie in einem ganz entgegengeſetzten Sinne beantwortet werden müſſe, als von den Katholiken. Schon die Verwerfung der mitwirkenden Freiheit zog die Verneinung jeglichen Verdienſtes nach ſich, und machte ſogar den Begriff derſelben unverſtändlich. Da überdies im Gerechtfertigten keine wahre Heiligung angenommen wurde, ſo konnte aus ihr auch keine Beſeligung abgeleitet werden; demnach wird eifrigſt darauf gedrungen, daß, wenn von den guten Werken und der Beobachtung der ſittlichen Gebote die Rede ſei, ſie in keine Beziehung zu dem Erwerb der ewigen Seligkeit geſetzt, oder daß dieſe in keine innere Verbindung mit den Werken und der Geſetzeserfüllung gebracht, und Beide als von einander ganz unabhängig dargeſtellt werden ſollen, gleichwie auch die Rechtfertigung etwas ganz Anderes ſei, als die Heiligung[2]). Um das ganze Maaß der Trennung der Confeſſionen in dieſem Lehrſtücke beurtheilen zu können, darf man nur an Georg Major, einen ſehr geſchätzten Profeſſor in Wittenberg, erinnern, der ſich zu lehren erkühnte, daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig ſeien. Seine Abſicht

---

1) *Apolog.* IV. de dilect. et implet. legis. §. 50. p. 91. Haec ipsa legis impletio, quae sequitur renovationem, est *exigua et immunda* §. 46. p. 88. In hac vita *non possumus* legi satisfacere.

2) *Solid. Declar.* IV. §. 15. p. 672. Interim tamen diligenter in hoc negotio cavendum est, ne bona opera articulo justificationis et salutis nostrae immisceantur. Propterea hae propositiones rejiciuntur: bona opera piorum necessaria esse ad salutem etc. III. de fidei justitia §. 20. p. 658. Similiter et Renovatio seu Sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus Spiritus Sancti, non tamen ea ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet: sed eam sequitur.

bei dieſer Neuerung war ſehr löblich; er glaubte, das chriſtliche Handeln und Wirken werde bei den Seinigen auf eine höchſt betrübende Weiſe vernachläßigt und die Predigt vom neuen Gehorſam, wie man ſich auszudrücken pflegte, nicht gehörig betrieben, was Alles dann gewiß ſich ändern werde, wenn die Nothwendigkeit der Werke zur Seligkeit anerkannt würde. Er trat in dieſem Beſtreben an ſich den Katholiken kaum im Mindeſten näher, als die übrigen Lutheraner; denn auch er ſetzte keine innere Verbindung zwiſchen Heiligung und Beſeligung feſt; er meinte nur, die guten Werke müßten auch dabei ſein (äuſſerlich gegenwärtig), wenn die Seligkeit dem Glauben zu Theil werden ſollte [1]). Deßungeachtet erregte ſeine Lehre einen allgemeinen Widerſpruch, und von Amsdorf, der alte Freund Luthers, arbeitete unter dieſen Umſtänden ſogar eine Schrift aus, in der er bewies, daß die guten Werke zur Seligkeit ſchädlich ſeien [2]). Die Concordienformel,

---

1) Marheineke meint, der Unterſchied zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Lehre von den Werken beſtehe darin, daß dieſelben von jener als conditio sine qua non zur Seligkeit betrachtet würden, von dieſer dagegen nicht. Dies iſt keineswegs der Fall; Georg Majors Anſicht war Dies wohl, aber nicht die katholiſche. Melanchthon beſtimmt in ſeinen Erotemat. dialectices. Wittenb. 1550. p. 276. den Begriff der conditio sine qua non dahin, daß ſie nicht innere Bedingung oder die Urſache einer Wirkung ſei, wohl aber Etwas, durch deſſen Abweſenheit die Wirkung nicht erfolge. Wie wenn z. B. ein König Demjenigen ſeine Tochter zur Gattin geben wollte, der zwölfmal auf einem großen Platze recht zierlich auf- und abreitet; hier ſteht die c. s. q. n. in gar keiner inneren Beziehung zu dem Erfolge, den ſie haben ſoll. Die katholiſche Kirchenlehre ließe ſich dagegen dadurch verſinnlichen, daß ein Vater dargeſtellt würde, der ſeine Tochter dem Jünglinge verheißt, der ſie aufrichtig liebt, und auch ihrer Liebe ſich erfreut. Dieſes beiderſeitige Herzensverhältniß iſt eine innere Bedingung der einzugehenden Ehe, etwas von dem Weſen der letzteren Gefordertes.

2) Niklas von Amsdorf, daß die Propoſitio: gute Werke ſind zur Seligkeit ſchädlich, eine rechte, wahre, chriſtliche Propoſition ſei durch die Heilige Paulum und Lutherum gepredigt. 1559. 4. Er vertheidigte den Satz in demſelben Sinne, wie etwa Luther die Theſe

welche unter Anderem auch die hierüber entſtandenen Streitigkeiten zu ſchlichten unternahm, mißbilligt nun freilich Amsdorfs Lehre, wiewohl in ſehr gelinden Ausdrücken, verwirft aber auch Majors Anſicht, weil ſie mit den ausſchließenden Partikeln: „der Glaube allein mache ſelig," „durch ihn würden wir gerecht ohne Werke", unverträglich ſei[1]).

Sind nun auch die guten Werke nach der Lehre der Lutheraner zur Seligkeit nicht nothwendig; ſind ſie wohl überhaupt nothwendig? Dieſe Frage wurde unter den Lutheranern aufgeworfen und in verſchiedenem Sinne beantwortet. Aber ſchon die Möglichkeit dieſer Frage in einem dogmatiſchen Syſteme ſetzt eine ſchiefe Stellung aller Begriffe voraus. Die Augsburgiſche Confeſſion und die Apologie derſelben bedienten ſich mehreremal des Ausdrucks, ſie ſeien nothwendig, und die Concordienformel beruft ſich hierauf[2]). Welcher Begriff aber nach allen bisherigen Mittheilungen mit „nothwendig" verbunden werden ſoll, dürfte ſchwer auszumitteln ſein. Vielleicht ſoll geſagt werden: man darf es als zuverläßig annehmen, daß der Glaube immer auch Einiges

---

einer Disputation: fides nisi sit sine ullis, etiam minimis operibus, non justificat, imo non est fides, vertheidigt haben mochte. Opp. Tom. I. p. 523. Der Sinn dieſer Theſe muß aus dem Bisherigen klar ſein: ohnedies folgt gleich darauf die andere: impossibile est, fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus. Beide Theſen enthalten Kraftſprüche, deren Beſchränkung aus unſerer geſammten Darſtellung enthoben werden muß. Der Herausgeber von Luthers Werken bemerkt in der Einleitung zu der Sammlung der Disputationen dieſes Reformators, die ſich am Ende des genannten Bandes in bedeutender Menge finden, man könne aus denſelben am Beſten und Kürzeſten Luthers wahre Lehre lernen, Was ich auch ſehr wahr gefunden habe.

1) *Solid. Declar.* IV. §. 15. p. 672. Simpliciter pugnant cum particulis exclusivis in articulo Justificationis et Salvationis. §. 25. p. 676. Interim haudquaquam consequitur, quod simpliciter et nude asserere liceat, opera bona credentibus ad salutem esse perniciosa.

2) *Solid. Declar.* IV. §. 10. p. 670. Negari non potest, quod in Augustana Confessione ejusdemque Apologia haec verba saepe usurpentur atque repetantur: «bona opera esse necessaria» etc.

thun wird. Uebrigens gehen die Werke doch nicht ganz leer aus; die Concordienformel ſichert ihnen zeitliche Vortheile und dem mehr Wirkenden eine größere Belohnung im Himmel zu[1]). Hienach würde der Glaube ohne Werke den Himmel abſolut verdienen, die Werke aber noch Etwas dazu.

Um wie viel einſichtsvoller haben nicht ſchon die Scholaſtiker das Verhältniß des Glaubens zu den Werken in Bezug auf Gottgefälligkeit und Seligkeit zu entwickeln gewußt[2])! Was iſt der (lebendige) Glaube anders, als das gute, noch im Gemüthe beſchloſſene Werk, und das chriſtlich gute Werk, Was iſt es anders, als der zu Tage gelegte Glaube? Sie ſind Eins und Daſſelbe nur je in verſchiedener Weiſe; auch erklärten die katholiſchen Theologen von dieſem Geſichtspuncte aus die Erſcheinung, daß in der heiligen Schrift bald den Werken, bald dem Glauben die Seligkeit verheißen ſei. Selbſt Luther verſuchte nach dieſer Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Glauben und den guten Werken an einem Orte dem Einwurfe gegen ſeine Lehre zu begegnen, welcher aus den ſo zahlreichen, dem tugendhaften Wandel die Seligkeit verheißenden Stellen der heiligen Schrift entnommen wurde. Er erwidert nämlich, daß der Glaube und die Werke „Ein Kuchen" ſeien und darum wegen ihrer unzertrennlichen Einheit ihre Prädicate wechſeln, ſo daß den Werken zugeſchrieben werde, Was eigentlich dem Glauben zukomme, gleichwie die Schrift der Gottheit in Chriſto wohl auch die Eigenthümlichkeiten der Menſchheit und umgekehrt beilege[3]). Luther gewahrte aber nicht, daß er ſich durch dieſe Erklärungsweiſe ganz auf den Standpunct der Katholiken verſetze, und ſeine Lehre vom Glauben, der ohne Werke rechtfertigen ſoll, vernichte; denn, bilden die Werke mit dem Glauben eine Einheit, d. h. ſind mit der Setzung des Glaubens die Werke auch ſchlechthin geſetzt, wie, wenn kein äuſſeres, zufälliges Hinderniß eintritt, mit dem Grunde die

1) L. l. IV. §. 28. p. 676.

2) S. z. B. Heinrich Schmid: der Myſticismus des Mittelalters. Jena. 1824. S. 245. u. ff.

3) Luther Ausleg. d. Br. an die Gal. a. a. O. S. 145.

Folge, mit der Urſache die Wirkung, wie kann wohl behauptet werden, daß der Glaube ohne Werke gottgefällig mache? Folgte dann nicht, daß der Glaube nur ſo viel werth ſei, als er in Liebe wirke, und würde hiemit nicht ſchon allein die ganze lutheriſche Rechtfertigungslehre aufgegeben? Luther verwickelte ſich in ſeine eigenen Diſtinctionen, da er hier dem Glauben, als der ſittlich belebenden Geſinnung, die rechtfertigende Kraft zuſchreibt, während er ja ſeinem ganzen Syſteme nach dem Glauben, als Organ, das ſich blos an die Verdienſte Chriſti hält, dieſelbe zuſprechen muß[1]). Gerade von dieſem Standpuncte aus hätte Luther einſehen können, daß ſeine ganze Anſicht irrig ſei; denn den Werken konnte doch gewiß gar nie in der heiligen Schrift das ewige Leben verheißen werden, und jene Communicatio Idiomatum war geradezu unmöglich, wenn nur der Glaube, inwiefern er das oft beſprochene Werkzeug iſt, rechtfertigt, und nicht vielmehr inwiefern er einen Reichthum von religiös-mora-

1) Sehr gerne ſagt auch Luther, da die guten Werke Früchte der geiſtlichen Geburt und des neuen inneren Lebens ſeien, ſo könne man durch dieſelben nicht gerecht werden; vielmehr ſeien ſie ſelbſt erſt dann gut, wenn der Menſch ſchon gerecht ſei. Tiſchreden (Jena, 1603) S. 171: „daß gute Werke Gnad, Leben und Seligkeit nicht verdienen, das iſt offenbar auch aus dem, denn die Werke ſind nicht die Geiſtliche Geburt, ſondern nur Früchte derſelben, durch die Werke werden wir nicht Chriſten, Gerecht, Heilig, Kinder und Erben Gottes, ſondern wenn wir nun gerecht ſind worden durch den Glauben, aus lauter Barmherzigkeit, um Chriſtus willen, und wenn wir auffs newe geſchaffen, gemacht und wiedergeboren, dann erſt thun wir gute Werke. — Man dringe nur auf die Wiedergeburt und Substantialia, auf das Weſen eines Chriſten, So hat man zugleich das Verdienſt der Werke zur Seligkeit exleget und zunichte gemacht.“ Dieſe Auffaſſung der Werke trifft das katholiſche Dogma gar nicht, da ja daſſelbe gleichfalls lehrt, daß nicht durch Werke die Gnade und Wiedergeburt verdient werden, ſondern daß die Werke die Früchte des neuen Geiſtes ſeien. Weil aber die Katholiken die Früchte als eine Einheit mit dem Baume darſtellen, ſo können ſie nicht ſagen, der neue Geiſt, ohne ſeine Früchte, mache ſelig.

lischen Tugenden umfaßt. Daß also den Werken, inwiefern sie aus dem Glauben fließen, in der heiligen Schrift eine beseligende Folge schlechthin zugetheilt wird, setzt unwidersprechlich voraus, daß dieser Glaube ganz und gar und ohne alle Einschränkung jener sei, den die katholischen Theologen die fidem formatam zu nennen pflegten. Daher verläßt auch sonst Luther diese Art, den bezeichneten Einwurf zu entkräften, und befiehlt mit seiner ganzen Machtvollkommenheit, nicht ein-, sondern tausendmal, von den Werken zu schweigen, wenn vom rechtfertigenden Glauben gesprochen werde, und beide mithin nicht als einen, sondern als zwei Kuchen, von ganz verschiedenen Substanzen zu betrachten [1]). Die Concordienformel ließ sich daher auch bei Bestimmung des Verhältnisses des Glaubens zu den Werken in Bezug auf die Seligkeit wohlweislich gar nicht auf den Einen Kuchen ein, sondern setzte den Werken blos irdische Prämien und eine Decoration im Himmel aus. Wundern mußten wir uns übrigens gar sehr, wie noch Reinhardt und Knapp, ihren dogmatischen Lehrbüchern zufolge, glauben konnten, daß durch dergleichen Bestimmungen, wie die über die genannten Belohnungen, deren sich das christliche Wirken zu erfreuen habe, für die Beförderung eines werkthätigen Glaubens hinlänglich gesorgt sei; und noch mehr darüber, wie sie eine solche Lehre als Exegeten mit der heiligen Schrift vereinbar finden konnten, welche ganz unbedingt den guten Werken die Seligkeit verheißt, z. B. Matth. V, 1 ff. XXV, 31. Röm. VIII, 17. [2]).

1) Auslег. des G. Br. S. 74. *Solid. Declar.* III. de fid. justit. §. 26. p. 660. Etsi conversi et in Christum credentes habent inchoatam in se renovationem, sanctificationem, dilectionem, virtutes et bona opera; tamen haec omnia nequaquam immiscenda sunt articulo justificationis coram Deo: ut Redemtori Christo honor illibatus maneat, et cum nostra nova obedientia imperfecta et impura sit, perturbatae conscientiae certa et firma consolatione sese sustentare valeant.

2) Die alleräusserlichste Auffassung des in der heil. Schrift bezeichneten Verhältnisses zwischen der ewigen Seligkeit und den guten Werken, und zugleich eine ganz merkwürdige Erscheinung auf dem Gebiete

Was die Reformatoren beſonders in ihren Verirrungen beſtätigte, war die freilich ſchon aus ihrem dogmatiſchen Syſteme hervorgegangene Erklärung mehrerer pauliniſchen Stellen, z. B. Röm. VI, 28., wo geſagt wird, daß der Menſch nicht durch die Werke des Geſetzes, ſondern durch den Glauben gerechtfertigt werde, eine Stelle, bei deren Verfaſſung der Apoſtel den zwiſchen den Katholiken und den Proteſtanten beſtehenden Gegenſatz wohl

---

willkührlicher und oberflächlicher Schrifterklärung, finden wir in den Tiſchreden Luthers (Jena, 1603. S. 176.), wo die dem heiligen Wandel verheißenen Belohnungen nur unter dem Geſichtspuncte eines pädagogiſchen Hebels dargeſtellt werden, ohne alle Beziehung zum innern Seelenleben. Es heißt: «anno 1542, (alſo in ſeinen reifſten Jahren, kurz vor ſeinem Tode) ſagte Dr. M. Luther von dem Artikel unſerer Rechtfertigung für Gott, daß es damit zugienge, gleichwie als mit einem Sohne, der wird ein Erb aller väterlichen Güter geboren, und wird nicht aus Verdienſt, Er ſuccedirt ohne einiges Werk oder Verdienſt in ſeines Vaters Gütern. In des aber vermanet ihn der Vater, daß er das oder jenes fleißig thue und ausrichte, verheißet ihm auch eine Gabe oder Geſchenk, auff daß er derſelben deſto willliger dazu ſei, und deſto lieber, leichter und luſtiger es ausrichte. Als wenn er zum Sohn ſagte: Wirſtu fromm ſein, mir folgen und gehorſam ſein, und fleißig ſtudieren, ſo will ich dir einen ſchönen Rock kauffen. Item kom her zu mir, ich will dir einen ſchönen Apfel geben. Alſo lehrt er den Sohn an den Benken gehen, da ihm doch das Erbe ſonſt ohne das natürlich zuſteht und gebüret, doch will der Vater durch die Verheißung das Kind luſtig machen, auszurichten, was der Vater haben will, das Kind ſoll in der Pädagogie erhalten werden. — Darum ſollen wir wiſſen, das ſolche Verheißungen und Belohnungen ſind nur ein Paedagogia, oder Kinderzucht, damit uns Gott reitzet und locket, luſtig und willig machet, wie ein frommer gütiger Vater, guts zu thun, und dem Nehesten zu dienen, nicht damit das ewige Leben zu verdienen, denn daſſelbige gibt und ſchenket er allein aus lauter Gnade.“ Aus dieſen ſo verſchiedenen und entgegengeſetzten Auffaſſungsweiſen eines und deſſelben Gegenſtandes geht abermal hervor, daß ſich Luther nie klare und feſte Begriffe über dieſen ſo wichtigen Artikel gebildet hatte, und wegen innerer Unentſchiedenheit und Unklarheit immer von Einem zum Anderen hin- und herſchwankte.

nicht einmal ahnete. Der Apoſtel bekämpft die Juden ſeiner Zeit, welche hartnäckig den ewigen Beſtand des moſaiſchen Geſetzes vertheidigten und behaupteten, daß ſie, eines Erlöſers von der Sünde unbedürftig, allein durch jenes Geſetz gerecht und gottgefällig würden. Dieſem Wahne gegenüber ſtellt Paulus den Satz auf, nicht durch die Werke des Geſetzes, d. h. nicht durch ein lediglich nach den von Moſes gegebenen Vorſchriften eingerichtetes Leben, vermöge ſich der Menſch Gottes Wohlgefallen zu erwerben, ſondern nur durch den Glauben an Chriſtus, der uns von Gott zur Weisheit, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlöſung gegeben iſt. Unglaube an den Erlöſer und Vertrauen auf die durch die Naturkraft allein vollzogene Geſetzeserfüllung einerſeits und Glaube an den Erlöſer und die von Gott zu ſchenkende Gerechtigkeit andererſeits Röm. I, 17. X, 3. Phil. III, 9. bilden hier die Gegenſätze, keineswegs der Glaube an den Erlöſer und die aus ſeiner Kraft hervorgegangenen guten Werke. Die Werke des Geſetzes, ἔργα τοῦ νόμου, unterſcheidet Paulus genau und überall von den guten Werken, ἔργα ἀγαθὰ, καλά; ſo wie ſie denn auch innerlich und weſentlich von einander unterſchieden werden müſſen, da jene ohne den Glauben an Chriſtus und ohne ſeine Gnade, dieſe in der Gnade und im Geiſte Chriſti verrichtet werden. Daher ſagt auch Paulus niemals, daß der Menſch nicht durch gute Werke, ſondern durch den Glauben an Chriſtus ſelig werde! Dieſe wunderbare Entgegenſetzung iſt lediglich eine Erfindung des ſechzehnten Jahrhunderts; vielmehr iſt die Lehre, daß den guten Werken die Seligkeit zu Theil werde, geradezu von ihm ausgeſprochen. Röm. II, 7. 10.

§. 23.

Die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zuſammenhange mit der katholiſchen Rechtfertigungslehre.

Die im eben verlaſſenen Paragraphen berührte Lehre von der Möglichkeit der Geſetzerfüllung muß noch in einem genaueren Vortrage behandelt werden: die ſich entgegengeſetzten Dogmen ſind wichtig genug, um eine ſchärfere Gegenüberſtellung der beiderſeitigen Gründe zu verdienen. Calvin ſagt: nie hat ein Menſch,

ſelbſt kein im Glauben an Chriſtus wiedergeborner, ein ſittlich gutes Werk verrichtet, ein Werk, das nicht verdammlich wäre, wenn es von Gott ſtreng beurtheilt wird; nehmen wir aber auch dieſe Unmöglichkeit als möglich an, ſo würde der Urheber einer ſolchen Handlung doch durch ſeine übrigen Sünden als befleckt und unrein erſcheinen. Nicht der Schein der Werke, die vielleicht in ihrer Aeuſſerlichkeit dem Sittengeſetze genügen können, ſondern vielmehr die Reinheit des Willens wird von Gott berückſichtigt. Nun erheben wir unſere Augen zu dem Richterſtuhle Gottes, und Wer getraut ſich vor demſelben zu beſtehen? Hienach leuchtet erſt recht ein, daß die Lehre von einer inneren Rechtfertigung, welche die Nothwendigkeit der Geſetzeserfüllung involvirt, verwerflich ſei, weil ſie die geängſtigten Gewiſſen in Verzweiflung ſtürzen muß[1]).

Entweder, ſo erwiedert hierauf der Katholik, iſt es an ſich dem Menſchen möglich, von göttlichen Kräften geſtärkt und gehoben, das Sittengeſetz ſeinem Geiſte, ſeinem wahrhaften inneren Weſen nach zu erfüllen, oder es iſt an ſich unmöglich. Iſt das Erſtere, ſo muß ohne Zweifel darauf gedrungen werden, und ein Jeder dürfte einen Beweis für die Möglichkeit in der Thatſache finden, daß er ſich als Sünder bei jeder Uebertretung des Geſetzes anklagt; denn eine jede Anklage der Art iſt durch die Vorausſetzung bedingt, daß die Erfüllung möglich, und mit höherem Beiſtande ſogar leicht geweſen wäre. Iſt aber das Zweite, ſo kann die Urſache nur in Gott geſucht werden; und zwar in der Weiſe, daß

1) *Calvin.* Instit. l. III. c. 14. §. 11. fol. 279. Duobus his fortiter insistendum; nullum unquam extitisse pii hominis opus, quod si severo Dei judicio examinaretur, non esset damnabile. Ad haec, si tale aliquod detur, quod homini possibile non est, peccatis tamen, quibus laborare autorem ipsum certum est, vitiatum ac inquinatum, gratiam perdere; atque hic est praecipuus disputationis cardo. c. 14. §. 1. fol. 270. Huc, huc, referenda mens est, si volumus de vera justitia inquirere: quomodo coelesti judici respondeamus, cum nos ad rationem vocaverit. §. 4. Illic nihil proderunt externae bonorum operum pompae . . . sola postulabitur voluntatis sinceritas. Cf. *Chemnit.* Exam. Conc. Trid P. I. p. 294.

er entweder an ſich die menſchliche Natur nicht für die ſittlichen Forderungen, die er an ſie ſtellt, eingerichtet hat, oder daß er die höheren Kräfte, die zur reinen, nicht bloß äuſſerlichen, ſondern auch inneren Erfüllung ſeiner Geſetze nothwendig ſind, nicht gibt; in beiden Fällen liegt die Urſache der Nichterfüllung im göttlichen Willen, d. h. Gott wird dargeſtellt, als wolle er nicht, daß ſein Wille erfüllt werde, Was ſich doch ſelbſt widerſpricht; jeden Falles aber würde keine Verſchuldung rückſichtlich des nicht erfüllten Theils der Geſetze denkbar ſein, und ſomit auch kein Hinderniß, ungeachtet der Nichtbeobachtung der göttlichen Gebote an der Seligkeit Theil zu nehmen [1]).

Wird aber darauf hingewieſen, das ja ganz allein von der gefallenen Natur die Rede ſei, die in einem Mißverhältniſſe zur Geſetzeserfüllung ſtehe, ſo iſt zu entgegnen, daß uns Gott vom Falle in Chriſto erhoben habe, und mit Recht wurde vom Concilium von Trient bemerkt, daß mit der Kraft des Geiſtes Chriſti kein Gebot dem Menſchen unerfüllbar ſei. Denn dem ererbten Verderben tritt ein Erbe von geiſtlicher Macht in Chriſto entgegen, die jenem doch in allweg ſiegreich ſollte begegnen können; oder glaubt man, das Sittengeſetz ſei blos für die Beſchaffenheit Adams eingerichtet geweſen, für einen minutenlangen Aufenthalt im Paradies und für die Jahrtauſende der Menſchengeſchichte nicht [2]) ?

1) Manchmal ſchwebte es Luthern wirklich vor, ſeine Lehre führe zur Anſicht, die ewige Ordnung der Dinge bringe es mit ſich, daß wir das Geſetz nicht beobachten. So ſagt er (Tiſchreden. Jena, 1603. S. 162. b.): „Gott hat wohl gewußt, daß wirs nicht alles thun würden, noch könndten; darumb hat er uns remissionem peccatorum gegeben.“ Sic!

2) *Concil. Trid.* Sess. VI. c. XI. *De observatione mandatorum, deque illius necessitate et possibilitate.* Nemo autem, quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, *sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat, ut possis.* Cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt

In der neueren Zeit bemühte man ſich, der alt orthodoxen Lehre durch die Verſicherung zu Hülfe zu eilen, daß das Sittengeſetz ideale Forderungen an den Menſchen ſtelle, die wie jedes Ideal nothwendig unerreicht bleiben. Verhält es ſich aber alſo mit dem Sittengeſetze, dann iſt Der, welcher hinter demſelben zurückbleibt, eben ſo wenig einer Verantwortung unterworfen, und bedarf eben ſo wenig einer Verzeihung, als ein Epopöendichter, wenn er Homers Ilias nicht erreicht. Geiſtvoller wenigſtens iſt die Wendung, daß, je höher der Menſch in geiſtiger Beziehung ſtehe, deſto ſeiner auch die Forderungen werden, die das Sittengeſetz an ihn ſtelle, ſo daß ſie ſich mit dem inneren Wachsthume des Menſchen gleichſam ins Unendliche ſteigern, und immer den Menſchen hinter ſich zurücklaſſen. Es bietet ſich jedoch, wenn wir das Leben der Heiligen betrachten, gerade die umgekehrte Erſcheinung dar; das Bewußtſein, ſich im Beſitze einer allgenügenden, unendlichen Kraft zu befinden iſt es, was immer zartere und edlere Beziehungen des Menſchen zu Gott und ſeiner Mitwelt entdeckt, ſo daß der in Chriſto Geheiligte und mit ſeinem Geiſte Erfüllte ſich immer dem Geſetze überlegen fühlt. Es iſt die Art der aus Gott entſprungenen Liebe, die weit, die unendlich höher als die Forderungen des bloſen Geſetzes ſteht, daß ſie ſich in ihren Erweiſungen nie genügt, und immer erfinderiſcher wird, ſo daß Gläubige dieſer Art jenen Menſchen, die auf einer niedrigeren Stufe ſtehen, nicht ſelten als Schwärmer, als Geiſteskranke, als überſpannte Köpfe erſcheinen. Nur in dieſer Weiſe iſt auch jene merkwürdige Lehre, die doch auch gewiß gleich Allem, was in der Menſchenwelt Jahrhunderte fortdauert und die Gemüther ernſtlich beſchäftigt, einen tiefer liegenden Grund für ſich aufzuweiſen haben wird, befriedigend zu erklären, die Lehre näm-

eum, ut ipsemet testatur, servant sermones ejus. Quod utique cum divino auxilio praestare possunt etc. Mit Recht hat daher Innocenz X. in ſeiner Conſtitution gegen die fünf Sätze des Janſenius (*Hard* Concil. Tom. XI. p. 143. n. 1.) die Propoſition verworfen: «Aliqua Dei praecepta justis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.»

lich, daß es Werke geben könne, die mehr als genügend ſeien (opera supererogationis), eine Vorſtellung, deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich entgehen mußte, da ſie ſich nicht einmal zu dem Gedanken erheben konnten, daß der Menſch von Unzucht, ungerechtem Zorn, Habſucht u. ſ. w. befreit werden möge. Freilich war die genannte Lehre, über welche ſich übrigens die Synode von Trient nicht näher verbreitet, einen je erhabeneren Grund ſie hat, deſto gröberer Entſtellung fähig, zumal wenn man, wie die Reformatoren ſelbſt ungeſchickt genug waren, dabei nur auf äuſſere, willkührliche Verrichtungen ſah. Ganz unſtatthaft aber iſt die Berufung auf die Erfahrung, daß noch Niemand die Erfüllung des Geſetzes von ſich habe rühmen können, oder die Behauptung, es handle ſich hier nicht von der Möglichkeit an ſich, ſondern von der Wirklichkeit. Einmal kann aus der Wirklichkeit von uns ſchon deßhalb kein Beweis hergenommen werden, weil wir ſie nie zu überſchauen im Stande ſind, und die Herzen der Menſchen weder richten dürfen, noch können. Uns ſelbſt ſind wir nicht einmal im Stande zu richten, weßwegen der heilige Paulus ſagt, er ſei ſich zwar Nichts bewußt, überlaſſe aber doch das Gericht dem Herrn [1]). Sodann führte die Forderung, die Grenzen unſerer Kraft in Chriſto nach der gemeinen Wirklichkeit zu beſtimmen, zur ſchlechteſten Sittenlehre, die denkbar iſt; beſtimmt nur einmal das Thunliche nach dem erfahrbar Wirklichen, und ihr werdet ſogleich die niedere Wirklichkeit zu einer noch niedrigeren herabſinken ſehen. Endlich bringt dieſe Anſicht keinen tieferen Grund für Das herbei, was ſie Wirklichkeit nennt, und man erfährt nicht, warum dieſe denn ſo und nicht anders beſchaffen ſei, ſo daß man entweder wieder auf

1) *Concil Trident.* Sess. VI. Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam et bonitatem, ita et severitatem et judicium ante oculos habere debet, neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, judicare: quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda et judicanda est, sed Dei: qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium: et tunc laus erit unicuique a Deo, qui, ut scriptum est, reddet unicuique secundum opera.

die erſte oder die zweite Vertheidigung der orthodox proteſtantiſchen Anſicht wird zurückkommen, oder eine neue aufſuchen müſſen.

Calvin befiehlt, unſere Augen vor Gottes Gericht zu erheben. Wahrhaft, Nichts iſt geeigneter, den Sünder von ſich ſelbſt hinweg, und zu Chriſtus hinzuwenden, als die Vergegenwärtigung des Weltgerichts, aber nicht blos jenes, welches die Weltgeſchichte, ſondern der allwiſſende, heilige und gerechte Gott ſelbſt feiert. Wehe Dem, der nicht an Chriſtus ſich gewendet hat, aber auch Dem, den das Blut Chriſti nicht wirklich rein gewaſchen, den nicht die lebendige Gemeinſchaft mit dem Gottmenſchen ſelbſt auch vergöttlicht hat. Können ſich unſere Gegner auch nur denken, daß die Auserwählten vor dem Richterſtuhle Gottes noch mit Sünden befleckt ſeien, und Chriſtus dieſelben nur zudecke, und unter ſeiner Bedeckung in den Himmel geleite? Es iſt der vollendetſte Widerſpruch, in den Himmel mit Sünde befleckt eingehen, ſei ſie nun bedeckt oder unbedeckt. Es dringt ſich daher die Frage auf: wie wird der Menſch endlich von der Sünde befreit und das Heilige in ihm vom Grunde aus lebendig? Oder, verlaſſen wir noch befleckt mit irgend Sündhaftem die irdiſche Welt, wie werden wir von demſelben gereinigt werden? Durch die mechaniſche Befreiung von dem Körper, wovon die proteſtantiſchen Symbole ſo viel ſprechen? Es iſt aber in keiner Weiſe einzuſehen, wie von dem ſündhaften Geiſte die Sünde könne abgeſtreift werden, wenn der Körper abgelegt wird. Nur Demjenigen, der den freiſittlichen Geſichtspunct bei der Sünde nicht feſthält oder manichäiſch-gnoſtiſchen Verirrungen anheimgefallen iſt, könnte Etwas der Art annehmlich erſcheinen. Oder ſollen wir uns irgend ein Machtwort Gottes, irgend ein gewaltſames, mechaniſches Verfahren denken, durch welches die Reinigung erfolgt? Irgend eine plötzliche, magiſche Verwandlung ſetzt die proteſtantiſche Lehre bewußtlos voraus, und dieſe Erſcheinung befremdet auch nicht, da ſie durch die Erbſünde ein Stück aus dem Geiſte herausfallen läßt, und bei der Wiedergeburt ein völlig paſſives Verhalten des Menſchen feſtſetzt. Der Katholik aber, der den Menſchen nie ohne freie Selbſtthätigkeit denken kann, muß auch

bei der endlichen Entſündigung dieſelbe ſtatt finden laſſen, und dergleichen mechaniſche Proceſſe als unverträglich mit der ganzen ſittlichen Weltordnung abweiſen. Wollte ſich Gott eines Verfahrens dieſer Art bedienen, dann kam Chriſtus umſonſt. Deßhalb iſt auch unſere Kirche genöthigt, einen ſolchen Begriff von der Rechtfertigung in Chriſto und eines durch dieſelbe begründeten ſittlich-reinen Handelns in dieſem Leben feſtzuhalten, daß Chriſtus allerdings äuſſerlich für uns, aber eben deßwegen auch inwendig in uns am Tage des Gerichtes die Forderungen des Geſetzes wird erfüllt haben. Der Troſt iſt demnach mit der vergebenden zugleich die ſündentilgende Kraft Chriſti; jedoch in doppelter Weiſe. Bei den Einen vollbringt ſie in dieſem Leben noch die Läuterung, bei den andern wird ſie im jenſeitigen erſt vollendet, bei Denjenigen nämlich, welche durch Glauben, Liebe und aufrichtige Bußgeſinnung die Gemeinſchaft mit Chriſtus angeknüpft, aber nur theilweiſe ausgebildet haben, und nicht ganz und gar von ſeinem Geiſte durchdrungen ſind, wenn ſie die Kreiſe der Lebenden verlaſſen, auf daß auch ſie am Gerichtstage rein in Chriſto erfunden werden. So hängt die Lehre von dem Reinigungsorte mit der katholiſchen Darſtellung von der Rechtfertigung zuſammen, welche allerdings ohne jene für Viele troſtlos wäre. Der inneren Rechtfertigung kann aber Niemand enthoben, die allerdings mühevolle Geſetzeserfüllung Niemanden erlaſſen werden. Das heilige Geſetz muß einem Jeden ein-, und in Jedem ausgeprägt werden. Die Proteſtanten dagegen, welche die traditionell ſo wohl begründete Idee eines Fegfeuers mit ihrer gewöhnlichen Anmaßung verwarfen, ſahen ſich dadurch gezwungen, um nur den Menſchen tröſten zu können, von einer Unmöglichkeit der Geſetzeserfüllung zu reden, ein Gedanke, der auf jeder Seite der heiligen Schrift widerlegt wird, und Gott in Widerſprüche mit ſich ſelbſt verſetzt; ſie ſahen ſich gezwungen, einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben zu geben, der nicht einmal klar gedacht werden kann; ſie ſahen ſich endlich gezwungen, nach dieſem Tode mechaniſche, mit dem Menſchen vorzunehmende Operationen, abſolute Machtſprüche Gottes wenigſtens ſtillſchweigend anzunehmen, und es unerklärt zu laſſen, wie denn auch wohl eine tief eingewurzelte

Sündhaftigkeit, auch wenn ſie vergeben iſt, von dem Geiſte endlich ganz könne abgelöſt werden. So tröſten beide Confeſſionen, aber je in ganz entgegengeſetzter Weiſe, die eine in Harmonie mit der heiligen Schrift, die überall die Möglichkeit der Geſetzeserfüllung vorausſetzt, die andere im auffallendſten Widerſpruche mit derſelben; die eine mit Beibehaltung der ganzen Strenge des Sittengeſetzes, die andere mit ſchwerer Verletzung deſſelben; die eine in Harmonie mit dem freien und ſich nur ſtufenweiſe entwickelnden Geiſte, der den aufgenommenen göttlichen Samen nur mit heiligem Ernſt und unter großer Anſtrengung allmählich ausgebären und zur reifen Frucht auswirken kann, die andere ohne Berückſichtigung der ewigen Geſetze des menſchlichen Geiſtes und mit ſchwer verſchuldeter Beförderung eines ſittlichen Leichtſinnes.

§. 24.

Confeſſioneller Gegenſatz in der Auffaſſung des ganzen Chriſtenthums.

In manchem aufmerkſamen Leſer dürften die bisherigen Darſtellungen von ſelbſt den Glauben hervorgerufen haben, daß der Katholicismus das geſammte Chriſtenthum und die nächſten Zwecke der Ankunft des Erlöſers weſentlich anders auffaſſe, als der Proteſtantismus. Daß dieſer Gedanke nicht ganz ohne Grund ſei, werden folgende Erörterungen in demſelben Maaße zeigen, als ſie über alles bisher Vorgetragene zugleich das hellſte Licht verbreiten, manche Zweifel zerſtreuen, und die über das Weſen der proteſtantiſchen Lehre aufgeſtellten Anſichten noch ſchärfer und lebendiger begründen dürften.

Nach altchriſtlicher Weiſe iſt das Evangelium zu begreifen als eine Veranſtaltung des unendlich barmherzigen Gottes, durch welche er in ſeinem Sohne den gefallenen Menſchen wieder auf die in dieſem Zeitleben für ihn erreichbare höchſte Stufe der religiös-ſittlichen Erkenntniß erhebt, Allen Vergebung der Sünde und damit die innerlich heilende und heiligende Kraft anbietet. Wie faßt nun aber Luther das Evangelium auf?

1) Behauptet Luther, Chriſtus habe nur *zufälliger* Weiſe das Lehramt verwaltet, und ſein einziger eigentlicher Zweck ſei

geweſen, das Geſetz anſtatt unſer zu erfüllen, deſſen Forderungen Genüge zu thun und für uns zu ſterben. Daher wirft er den Papiſten vor, daß ſie lehren, das Evangelium ſei ein Geſetz der Liebe und enthalte eine ſchwerere, d. h. eine reinere und höhere Moral, als der Moſaismus. In ſeiner Erklärung des Briefes an die Galater ſagt Luther: „Darum er (Chriſtus) fürnehmlich auf Erden kommen iſt, (nicht) das er das Geſetz leren ſolt, Sondern das ers erfüllete. Das er auch mitunter leret, geſchicht außerhalb ſeinem ampt zufelliger weiſe. Gleichwie er neben ſeinem rechten und eigentlichen ampt, das da war die Sünder ſelig zu machen, zufelliger weiſe die kranken geſund machete", u. ſ. w.[1]). An einem anderen Orte bemerkt er Aehnliches: „Wiewohl aber ſolches ſogar unverborgen iſt, als die liebe Sonne am mittage, ſind gleichwohl die Papiſten ſo toll und blind geweſen, daß ſie aus dem Evangelio ein Geſetz von der Liebe, und aus Chriſto einen Geſetzgeber gemacht haben, welcher weit ſchwerer geſetz ſoll gegeben haben, denn Moſes ſelbs. Aber laſſe die narren mit jrer blindheit faren, und lerne hie aus S. Paulo, das das Evangelium leret von Chriſto, das er kommen ſei, nicht darumb, das er ein neu geſetz gebe, darnach wir wandeln ſollen, ſondern darumb, das er ſich ſelbs zum Opfer gebe, für die Sünde der ganzen Welt."

Mit welcher Einſeitigkeit betrachtete alſo Luther die Sendung des Erlöſers! Sein Lehramt nennt er etwas Zufälliges, und vergißt ganz und gar, daß Chriſtus in förmlichem Gegenſatze mit dem Moſaismus ein neues, reineres, höheres und darum ſchärferes Sittengeſetz aufſtellte (Matth. V, 31 ff.), und ſich ſelbſt der Worte bediente: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet." (Joh. XIV, 17.) Das Mißverſtändniß übrigens, welches der Klage Luthers, daß die Papiſten Chriſtum zum bloſen Geſetzgeber und Sittenlehrer herabwürdigen, zum Grunde liegt, wird bald näher beleuchtet werden.

2) Doch Luther lehrte nicht nur, daß Chriſtus nicht deßhalb gekommen ſei, um den Menſchen auch eine reinere Sittenlehre

1) Ausleg. des Br. an die Galat. a. a. O. S. 219.

mitzutheilen, ſondern ſogar, daß er gekommen ſei, um das Sittengeſetz aufzuheben, alle Dieſenigen, die an ihn glauben, für die Vergangenheit und Zukunft von ſeinem Fluche zu befreien und in dieſer Weiſe frei zu machen. Der Begriff der evangeliſchen Freiheit, den Luther aufſtellte, ſagt aus, daß auch der Dekalog den Gläubigen nicht anklagen und die Verletzungen desſelben den Chriſten nicht beunruhigen dürfen: der Chriſt iſt erhaben über ihn und ſeinen Inhalt. Luther machte auf einen zweifachen Gebrauch des Sittengeſetzes, ſowohl des moſaiſchen als des evangeliſchen, aufmerkſam, wozu etwas ſpäter noch ein dritter hinzugefügt wurde; der erſte beſteht darin, daß es die Unbekehrten von ihrer Sündhaftigkeit überführe und in Furcht und Schrecken verſetze, indem es ſeine Uebertreter mit den göttlichen Strafgerichten bedrohe; der zweite, daß es die hinlänglich Erſchütterten und Eingeſchüchterten zu Chriſtus führe, um durch ihn Verzeihung zu erhalten. Weiter iſt nach dem ſächſiſchen Reformator kein Gebrauch vom Sittengeſetz für den Gläubigen als ſolchen zu machen[1]: iſt der Sünder bei Chriſtus angelangt, dann hört das Geſetz für ihn auf, und das Evangelium beginnt, er iſt frei von den Schrecken, welche die fortwährenden Uebertretungen des erſteren hervorrufen, und Chriſtus tritt für alle Ausfälle unbedingt ein. Daher dringt Luther ſo oft darauf, auf das Schärfſte Geſetz und Evangelium zu ſcheiden, die Gläubigen nicht weiter mehr mit jenem zu beläſtigen und zu quälen, ſondern nur mit dem letzteren zu erheitern und zu tröſten. Er ſagt: „Alſo iſt wiederumb daran feer gros und viel gelegen, das wir recht wiſſen und verſtehen, wie das Geſetz aufgehaben ſei. Denn ſolch erkenntniß, das man weis, das das geſetz ſei aufgehaben, und allerding mit ſeinem Ampt beſeits gethan, das es die Gläubigen an Chriſtum nicht verklagen und verdammen kann, befeſtigt unſere Lere vom Glauben. Dazu mögen wir auch für unſere Gewiſſen

1) Die Concordienformel hat noch einen beſondern Artikel über einen dritten Gebrauch des Geſetzes (tertius usus legis); das Geſetz ſei nämlich auch Norm des chriſtlichen Lebens.

troſt daraus empfahen, ſonderlich wens zu den großen ſchrecklichen Anfechtungen und todsnöten kompt.“

„Ich habe droben offte und viel geſagt, und ſage es itzund abermals (Denn es kann dieſer Handel nimmermehr zu viel und offte geſaget werden) das ein Chriſt, ſo Chriſtum den Heiland ergreiffet und faſſet, keinerlei geſetzes unterworfen, ſonderm vom Geſetz frey ſei, das es jn nicht ſchrecken noch verdammen kan. Das leret auch Iſaias in dem ſpruche, den S. Paul hie anzeucht. Rühme du unfruchtbare, die du nicht gebierſt“ . . . .

„Wenn Thomas (von Aquino) ſamt anderen Schultheologen davon reden, wie das geſetze aufgehaben ſei, geben ſie für, das geſetze Moſe von den gerichts hendeln und andern Weltſachen (welche ſie Judicialia nennen), desgleichen auch die geſetze von den Kirchwerken und Ceremonien, nach dem tode Chriſti ſollen tödlich ſein, und umb ſolcher urſachen willen alſo abgethan und außgehaben. Die zehn gebot aber ſollen nicht aufgehaben ſein (welche ſie Moralia nennen), dieſe verſtehen ſelbs nicht, was ſie ſagen oder ſetzen.“

„Du aber, wenn du davon handeln willt, wie das geſetz aufgehaben ſei, ſo gedenk, was du von dem geſetz redeſt, ſo das recht geſetz iſt und heiſſet, nemlich vom geiſtlichen geſetz, und faſſe alſo das ganze geſetz zuſammen, das du keinen unterſchied macheſt, zwiſchen welt Geſetzen, Ceremonien und zehn geboten. Denn wenn S. Paulus ſagt, das wir durch Chriſtum erlöſet ſeien von dem Fluch des geſetzes, ſo redet er gewis und eigentlich vom gantzen geſetz; fürnehmlich aber von den zehn geboten; Sintemal dieſelben das gewiſſen allein für Gott verklagen, und ſchrecken, welches die andere zweierley geſetze, von welthendeln und Ceremonien, ſo zu rechen, nicht thun. Darumb ſagen wir alſo, daß auch die zehen gebote kein recht haben, das gewiſſen, darinnen Chriſtus durch ſeine Gnade regiert, zu verklagen noch zu ſchrecken, Sintemal Chriſtus ſolch recht des geſetzes aufgehaben hat, da er für uns ein Fluch iſt geworden“ [1]).

---

1) Luther Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 257. b. — 258. b. Vergl. Unterricht, wie Moſis Bücher zu leſen ſind. V.

In den Schriften Melanchthons erſcheint dieſe Einſeitigkeit, die eben ſo wenig die Einheit ſuchende Vernunft, als die praktiſchen Bedürfniſſe des Menſchen nach allen Beziehungen hin befriedigt, auf eine nicht minder merkwürdige Weiſe. Melanchthon hebt wohl zuweilen den wahren Begriff der chriſtlichen Freiheit recht gut hervor; ſo z. B. wenn er, Was allerſeits anerkannt iſt, ſagt, daß wir der Verpflichtung, das moſaiſche Ritualgeſetz zu beobachten, entbunden ſeien, und hinzufügt, der Gläubige beobachte das Sittengeſetz, innerlich vom göttlichen Geiſte frei bewegt, und würde es ſelbſt dann erfüllen, wenn es gar nicht von Auſſen her ſeine Forderungen machte. Trefflich beſchreibt Melanchthon hier die chriſtliche Freiheit als willigen Gehorſam gegen Gott, und ſomit auch als Ablöſung der Feſſeln, mit welchen das Böſe den Menſchen gefangen hielt. Sogleich lenkt er aber wieder auf ächt lutheriſche Beſtimmungen ein, indem er Zweierlei in der zuletzt beſchriebenen chriſtlichen Freiheit unterſcheidet. Das Erſte iſt, daß der Dekalog vermöge derſelben die Gläubigen nicht verdamme, wenn ſie auch Sünder ſeien; das Zweite, daß ſie von ſelbſt das Sittengeſetz erfüllen. Endlich erklärt er ſich ganz kurz und deutlich dahin: „das Geſetz iſt abgeſchafft, nicht damit es nicht erfüllt werde, ſondern erfüllt werden könne, und nicht verdamme, wenn es auch nicht erfüllt wird[1]." Eine Menge

---

Theil der Wittenb. Ausg. S. 1. b. „Das geſetz bedeutet und fordert von uns, was wir thun, laſſen, und wie wir für Gott ſein ſollen, iſt allein auf unſer thun gericht und ſtehet im foddern, denn gott ſpricht durch das geſetz, das thu, das laſſe, das will ich von dir haben. Das Evangelium aber predigt nicht, was wir thun oder laſſen ſollen, foddert nichts von uns, ſondern wendet es umb, thut das widerſpiel und ſaget nicht, thu das, thu das, ſondern heiſt uns nur die Schos herhalten und ſpricht, lieber Menſch, das hat dir Gott gethan, er hat ſeinen Son für dich ins fleiſch geſteckt, hat ihn um deinetwillen erwürgen laſſen, und dich von Sünden, tod, teuffel und Helle errettet, das glaube und nim es an, ſo wirſtu ſelig."

1) Melanchthon ſagt loci theolog. p. 127. von der chriſtlichen Freiheit recht gut: postremo libertas est christianismus, quia qui

von Fragen dringen ſich hier uns auf; z. B. wie es doch eigentlich zu begreifen ſei, daß, wenn das Weſen der Freiheit darein geſetzt wird, das ſie das Geſetz erfüllen könne, und wirklich erfülle, auch Solche unter die Freien gezählt werden, welche es nicht erfüllen? Wie alſo eine und dieſelbe Freiheit in dem Grade die Unbeſtändigkeit liebe, daß ſie hier gehorſam, dort aber ungehorſam ſich erweiſt, und nur darin ſich gleich bleibt, daß ſie an beiden Orten nicht verdammt? Sodann ob ſich die ſeltſame Freiheit Derjenigen, die zwar der Verdammung gegenüber frei, von dem Böſen aber und dem Ungehorſam nicht frei ſind, auf alle Puncte des Dekalogs erſtrecke? Ob überhaupt eine Grenze auszumitteln ſei, bis zu welcher die Freiheit von der Verdammung Kraft genug beſitzt, die neben ihr beſtehende Unfreiheit vom Böſen unſchädlich zu machen? Doch wir begnügen uns, dieſe Fragen geſtellt zu haben, und fahren in unſerer Darſtellung fort. Strobel hat es der gelehrten Welt als eine große Neuigkeit verkündet, daß der genannte Reformator ſchon im Jahr 1524, alſo ſieben Jahre nach dem Beginne der Kirchenumwälzung, das Evangelium auch eine Predigt der Buße genannt habe[1]); denn vor jener literäriſchen Entdeckung glaubte man, er habe ſich erſt viel

---

spiritum Dei non habent, legem facere neutiquam possunt, suntque maledictionum legis rei. Qui spiritu Christi renovati sunt, ii jam sua sponte, etiam non praeeunte lege, feruntur ad ea, quae lex jubebat. Voluntas Dei lex est. Nec aliud spiritus sanctus est, nisi veri Dei voluntas et agitatio. Quare ubi spiritu Dei, quia viva voluntas Dei est, regenerati sumus, jam id ipsum volumus sponte, quod exigebat lex. p. 130. heißt es aber ſchon: Habes, quatenus a Decalogo liberi sumus, primum, *quod tametsi peccatores*, damnare non possit eos, qui in Christo sunt. Deinde, quod, qui sunt in Christo, spiritu trahuntur, *ad legem faciendam*, et spiritu faciunt, amant, timent Deum etc. p. 131. Ergo abrogata lex est, non ut ne fiat, sed ut et non facta non damnet, et fieri possit. Hier hebt offenbar das Eine das Andere auf; daher auch (ſ. oben) von Melanchthon in der Apologie gelehrt wird, daß wir das Geſetz nicht erfüllen können.

1) Strobel, Verſuch einer liter. Geſchichte von Melanchthons loc. theol. S. 240.

ſpäter zu dieſem Gedanken erhoben! Welche Bewunderung erregt es ferner, wenn wir den Begriff zum Gegenſtande unſeres Nachdenkens wählen, den er mit der neuen Belebung des Chriſten durch das Evangelium verbindet! Er nimmt ſtets vivificatio als Gegenſatz von mortificatio; und gleichwie er unter dieſer nur den Todesſchrecken über die Rache verſteht, die das Geſetz allen ſeinen Uebertretern verkündet, ſo bedeutet ihm jene nur die Wiederauflebung, die Erholung von dieſem Schrecken, welche durch die Botſchaft, daß in Chriſto die Sünden erlaſſen ſeien, bewirkt wird [1]). Die innere Belebung von dem Tode der Sünde, die unmittelbare Mittheilung einer neuen, höheren Lebenskraft, welche die frühere Unkraft vernichtet und in eine ſiegreiche, allüberwindende Macht über alles Fleiſch verwandelt, mochte er nicht, wie es doch ſtets in der Kirche üblich war, zugleich darunter befaſſen. Selbſt Calvin nahm an dieſer Weiſe Melanchthons Aergerniß; wenigſtens wüßte ich nicht, auf Wen ſeine Gegenbemerkungen anzuwenden wären, wenn nicht auf ſeinen wittenbergiſchen Freund [2]). Auch in der Apologie der augs-

1) Doch auch Luther de captiv. Babyl. eccles. Opp. Tom. II. fol. 287. und mehreremal nach einander hat denſelben Begriff von der novitas vitae. Klarer aber iſt *Melanchth.* loc. theol. p. 147. Qui rectissime senserunt, ita judicarunt: Johannis baptismum esse vivificationis, quod ei addita sit gratiae promissio, seu condonatio peccatorum. Wenn Melanchthon einen Begriff vom Evangelium geben will, iſt er gewöhnlich eben ſo einſeitig, als Luther. Novum testamentum non aliud est, nisi bonorum omnium promissio citra legem, nullo justitiarum nostrarum respectu. Vetere testamento promittebantur bona, sed simul exigebatur a populo legis impletio. Novo promittuntur bona citra legis conditionem, cum nihil a nobis vicissim exigatur. Atque hic vides, quae sit amplitudo gratiae, quae sit misericordiae divinae prodigalitas. Loc. theolog. p. 126. Stellen, wie p. 140., ſind wahre Seltenheiten, und paſſen auch zu dem Uebrigen nicht.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 3. §. 4. fol. 210. Vivificationem interpretantur consolationem, quae ex fide nascitur: ubi scilicet homo, peccati conscientia prostratus, ac Dei timore pulsus, postea in Dei bonitatem, in misericordiam, gratiam, salutem, quae est per

burgiſchen Confeſſion, die Melanchthon verfaßte, werden ſehr häufig die neue Belebung, ja ſogar der Ausdruck „Wiedergeburt“ auf dieſe Tröſtung allein bezogen [1]), wie denn Dies auch die Concordienformel bemerkt [2]).

Niemand wird ſich erinnern, daß ſie in den ſymboliſchen Schriften der Lutheraner dem gläubigen, wegen ſeines ſittlichen Zuſtandes beunruhigten Sünder tröſtend zugerufen würde: „du vermagſt Alles in dem, der dich ſtärkt;“ „nicht du, ſondern Chriſtus mit dir.“ Nicht auf den ſtärkenden, heiligenden Chriſtus verweiſen ſie ihn, ſondern ausſchließend auf den vergebenden. Dieſen Troſt verleihen ſie wirklich an beinahe unzähligen Stellen, auf dieſen bringen ſie beſtändig: die ſittliche Trägheit aber auf ſich ſelbſt aufmerkſam zu machen, würde auch ihnen als eine verwerfliche Verwandlung des Evangeliums in das Geſetz erſchienen ſein [3]). Auch fühlt ein Jeder, daß ſie Niemanden zur ſittlichen Thätigkeit auffordern konnten, weil eine ſolche Zumuthung den Hauptſatz, daß ſich der Menſch in der Hervorbringung alles Guten ganz paſſiv verhalte, würde aufgehoben haben. Am auffallendſten iſt in dieſer Beziehung vielleicht die Entſcheidung, welche von der Concordienformel über die antinomiſtiſchen Streitigkeiten, deren

---

Christum, respiciens, sese erigit, respirat, animum colligit et velut e morte in vitam redit .... *Non assentior, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia: quasi diceretur, hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat.*

1) *Apolog.* IV. §. 21. p. 73. Corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter eum habeamus remissionem peccatorum. Haec fides, in illis pavoribus erigens et consolans, accipit remissionem peccatorum, justificat et vivificat. Nam illa consolatio est nova et spiritualis. Ueber regeneratio ſ. §. 26. p. 76.

2) *Solid. Declar.* III. de fide justitia §. 13. p. 656.

3) Ueber dieſe beſtändig vorkommende consolatio ſ. Apolog. IV. §. 11. p. 68. §. 13. p. 69. §. 14. p. 70. §. 19. p. 72 und 73. §. 20. p. 73. §. 21. p. 73. §. 26. p. 76. §. 27. p. 77. §. 30. p. 78. §. 38. p. 81. §. 40. p. 83. §. 45. p. 87. §. 48. p. 90. u. ſ. w. In der Concordienformel erſcheint die genannte Tröſtung eben ſo dicht aufeinanderfolgend, als in der Apologie.

Möglichkeit ſchon eine wunderbare Verirrung des Geiſtes voraus-ſetzt, gegeben wird. Es wird vor Allem eingeſchärft, daß ja nicht das Evangelium mit dem Geſetze vermiſcht werde, weil ſonſt das Verdienſt Chriſti geſchmälert und den betrübten Gewiſſen der ſüßeſte Troſt geraubt werde [1]). Sodann wird geſagt, im weiteren Sinne ſei allerdings das Evangelium die Predigt von der Buße und von der Vergebung der Sünde; in ſeiner eigentlichſten Bedeutung aber nur das Letztere, nur die Verkündigung der verzeihenden Barmherzigkeit Gottes [2]). Wenn dieſe Entgegenſetzung Demjenigen, der ſich nur an Röm. I, 15 — 18. erinnert, ſchon auffallend genug iſt, ſo iſt die Erſcheinung noch merkwürdiger, daß unter der zu verkündenden Gnade nur Losſprechung von den Sünden verſtanden, die wirklich heiligende Gnade aber mit keinem Worte berührt wird. Zwar wird an einer Stelle auch die Mittheilung des heiligen Geiſtes unbeſtimmt erwähnt [3]); wollte jedoch Jemand denſelben auf den wahrhaft

1) *Solid. Declar.* V. de lege et Evangel. §. 1. p. 676. Cavendum est, ne haec duo doctrinarum genera inter se commisceantur: aut Evangelion in legem transformetur. Ea quippe ratione meritum Christi obscuraretur, ut conscientiis perturbatis dulcissima consolatio (quam in Evangelio Christi, sincere praedicato, habent, qua etiam sese in gravissimis tentationibus adversus legis terrores sustentant) prorsus eriperetur.

2) L. c. §. 4. p. 678. wird vom Evangelium im weiteren Sinne geſagt: Est concio de poenitentia et remissione peccatorum. §. 5. p. 678. Deinde vocabulum Evangelii in alia et quidem propriissima sua significatione usurpatur; et tum non concionem de poenitentia, sed tantum praedicationem de clementia Dei complectitur. Vergl. §. 15. p. 681 und 682. §. 16. p. 682. Quidquid enim pavidas mentes consolatur, quidquid favorem et gratiam Dei transgressoribus legis offert, hoc proprie est, et recte dicitur Evangelion, hoc est laetissimum nuntium. Gratia iſt nur remissio peccatorum. *Apolog.* IV. §. 13. p. 69. Evangelium, quod est proprie promissio remissionis peccatorum.

3) *Solid. Declar.* V. de lege et Evangel. §. 17. p. 682. Lex ministerium est, quod per literam occidit, et damnationem denuntiat. Evangelium autem est potentia Dei ad salutem omni credenti, et hoc ministerium justitiam nobis offert et Spiritum sanctum donat.

entſündigenden und wirklich heiligenden beziehen, ſo würde er gewiß irren, denn ſeine Thätigkeit wird ausdrücklich auf die Tröſtung beſchränkt, weßwegen er auch der Paraklet heiße; und ſein Amt, die Welt der Sünde zu überführen (arguere de peccato), nicht als ein ihm im neuen Bunde eigens zugehöriges, ſondern fremdes dargeſtellt [1]). Würde man indeſſen entſchuldigend darauf aufmerkſam machen, daß von dem heiligenden Geiſte Chriſti anderwärts geſprochen werde, ſo dürfte ſich nicht leicht Jemand hiebei beruhigen, da in dem Artikel, der die Bedeutung des Evangeliums zu entwickeln unternimmt, der Ort ſein mußte, ſich allſeitig vernehmen zu laſſen.

Welche ſchwere Mißverſtändniſſe, welche tiefe Verirrungen begegnen uns hier! Unendlich wehe thut dem chriſtlichen Beobachter die Wahrnehmung ſolcher Lehren, die Wahrnehmung ſo ſchroffer Gegenſätze, die in einer und derſelben Offenbarung gefunden werden, und aufs Schmerzlichſte ergreift ihn die Erfahrung, die er hier macht, daß auch nicht einmal Ein Menſch das Bedürfniß empfand, die Gegenſätze ausgeglichen zu ſehen! Zwar deuten die Streitigkeiten, die hierüber in der lutheriſchen Kirche geführt wurden, auf ein unheimliches Gefühl hin, daß ſich vieler Bekenner derſelben bemächtigte, auf ein dunkles Ahnen ungeheurer Mißgriffe, die begangen wurden; die Gegenſätze aber wahrhaft zu vermitteln, fiel Keinem ein. Dieſe innere Unruhe war es, die den Agricola von Eisleben zum völligen Antinomismus fortriß; ein ihm ſelbſt verborgener Drang, von dieſem Gewirre von Widerſprüchen befreit zu werden, trieb ihn an, ſeine tollen Läſterungen auf Moſes auszuſtoßen, aufzufordern, gar keinen Gebrauch vom Geſetze mehr zu machen, und zu verlangen,

1) L. c. §. 8. p. 679. Manifestum est, Spiritus sancti officium esse, non tantum consolari, verum etiam (ministerio legis) arguere mundum de peccato: Joh. XVI, 8. et ita etiam in novo Testamento facere *opus alienum*, quod est arguere: ut postea faciat opus proprium, quod est consolari et gratiam Dei praedicare. Hanc enim ob causam nobis Christus precibus suis et sanctissimo merito eundem nobis a patre impetravit et misit, unde et Paracletus seu consolator dicitur.

daß künftig in den chriſtlichen Kirchen nur von der Gnade gepredigt werde, den Knoten in dieſer Weiſe zu zerhauen, und ganz dem Extreme zu leben. Die Concordienformel hat, wie nirgends, ſo auch hierin, keine innere und weſentliche Harmonie hervorgebracht, und konnte es nicht, wenn ſie ſich nicht ganz und gar vom lutheriſchen Standpuncte losſagen wollte.

Das Leben des Heilandes bildet nach allen Beziehungen hin eine organiſche Einheit, und Alles in demſelben, ſein Leiden und Wirken, ſein Lehren, ſein Handeln, ſein Kreuzestod war in gleicher Weiſe auf unſere Erlöſung berechnet; es iſt das Verdienſt des ganzen und ungetheilten Gottmenſchen, des Sohnes Gottes, durch welches wir Gott wieder gewonnen werden; ſeine drei Aemter, ſein prophetiſches, ſein hoheprieſterliches und ſein königliches Amt, ſind gleich nothwendig; nehme man Eines hinweg, und die übrigbleibenden erſcheinen ſogleich eben ſo unverſtändlich als haltungslos. Durch den Eintritt des Sohnes Gottes in die Menſchenwelt wurde alſo nothwendig, nicht zufällig, die höchſte religiös-ſittliche Erkenntniß, das Ideal eines gottgefälligen Lebens, Sündenvergebung und heiligende Kraft zugleich dargeboten, und wie alles Dieſes in dem Einen Leben des Heilandes innigſt vereinigt uns entgegenkömmt, ſo ſoll es auch von uns aufgenommen werden.

Es iſt unläugbar, und keine Kunſt vermag auf die Länge darüber zu täuſchen, daß Chriſtus an ſeine Anhänger die höchſten, der neuen theoretiſchen Erkenntniß entſprechenden ſittlichen Forderungen, die altteſtamentlichen weiter entwickelnd, mit allem Nachdrucke ſtellt; eben ſo gewiß iſt es aber auch, daß in ſeinem Namen einem Jeden, der da glaubt, Gnade und Vergebung der Sünde angekündigt, d. h. für alle ſittliche Verſchuldung Verzeihung angeboten wird; zwei Erſcheinungen, von welchen die eine geradezu im Widerſpruch mit der anderen ſich ankündigt, welche darum auch ein Drittes ſuchen, das die Einheit vermittelt. Dieſes dritte verſöhnende Princip muß mit Geſetz und Gnade, mit dem ſtrengen Fordern und dem barmherzigen Erlaſſen, gleich verwandt ſein, eben weil es Beides vereinigen ſoll. Es iſt die heiligende Kraft, die aus der lebendigen Verbindung mit Chriſtus ausſtrömt, das

Gnadengeſchenk der heiligen Liebe, die er in der Rechtfertigung auf die Seinigen ausgießt; in ihr iſt alles Geſetz aufgehoben, weil es nicht mehr als äuſſere Forderung hervortritt, und zugleich befeſtigt, weil die Liebe des Geſetzes Erfüllung iſt: in ihr ſind Geſetz und Gnade Eins geworden. Dies iſt der tiefe Sinn des katholiſchen Dogma von der Rechtfertigung, nach welchem Sündenvergebung und Heiligung Eins und Daſſelbe iſt, nach welchem in der in den Gemüthern herrſchend werdenden Liebe eben die Rechtfertigung beſteht. Daher der tauſendmal in der alten Kirche nach Röm. III, 25. ausgeſprochenen Grundſatz, daß bei dem Eintritt in die Gemeinſchaft mit Chriſtus die vor demſelben begangenen Sünden vergeben würden, nicht die künftigen, in der Vorausſetzung, daß nun Chriſtus das Geſetz auch in uns erfülle und wir in ihm. In der katholiſchen Kirche konnten ſich eben darum nie Streitigkeiten über das Verhältniß zwiſchen Geſetz und Gnade entwickeln, weil dieſe Gegenſätze in ihrer Lehre von der Rechtfertigung ewig und innerlich aufgehoben ſind; während die Reformatoren das Weſen der Liebe in dem Grade mißkannten, daß ſie, anſtatt in ihr das Innerlichſte, das Belebendſte und Lebendigſte und eben deßhalb die Erfüllung des Geſetzes zu finden, dieſelbe auch nur als Geſetz auffaßten; daß ſie, anſtatt ſich zur Höhe des Katholicismus zu erheben, und von dieſer aus zu begreifen, daß in der Liebe der ganze nnd ungetheilte Chriſtus in uns lebendig, und der Sittenlehrer und Sündenvergeber zugleich verherrlicht werde, eben dieſem Katholicismus vorwarfen, er begrabe Chriſtum, weil ſie in dem letzteren ſo einſeitig nur den Verzeihenden erblicken wollten [1]).

---

1) *Apolog.* IV. de justific. §. 23. p. 75. Itaque qui negant, fidem (solam) justificare, nihil nisi legem, abolito Evangelio et abolito Christo, docent. §. 26. p. 77. Adversarii Christum ita intelligunt mediatorem et propitiatorem, quia meruerit habitum dilectionis ..... Annon est hoc prorsus sepelire Christum et totam fidei doctrinam tollere?

mitzutheilen, ſondern ſogar, daß er gekommen ſei, um das Sittengeſetz aufzuheben, alle Diejenigen, die an ihn glauben, für die Vergangenheit und Zukunft von ſeinem Fluche zu befreien und in dieſer Weiſe frei zu machen. Der Begriff der evangeliſchen Freiheit, den Luther aufſtellte, ſagt aus, daß auch der Dekalog den Gläubigen nicht anklagen und die Verletzungen desſelben den Chriſten nicht beunruhigen dürfen: der Chriſt iſt erhaben über ihn und ſeinen Inhalt. Luther machte auf einen zweifachen Gebrauch des Sittengeſetzes, ſowohl des moſaiſchen als des evangeliſchen, aufmerkſam, wozu etwas ſpäter noch ein dritter hinzugefügt wurde; der erſte beſteht darin, daß es die Unbekehrten von ihrer Sündhaftigkeit überführe und in Furcht und Schrecken verſetze, indem es ſeine Uebertreter mit den göttlichen Strafgerichten bedrohe; der zweite, daß es die hinlänglich Erſchütterten und Eingeſchüchterten zu Chriſtus führe, um durch ihn Verzeihung zu erhalten. Weiter iſt nach dem ſächſiſchen Reformator kein Gebrauch vom Sittengeſetz für den Gläubigen als ſolchen zu machen[1]: iſt der Sünder bei Chriſtus angelangt, dann hört das Geſetz für ihn auf, und das Evangelium beginnt, er iſt frei von den Schrecken, welche die fortwährenden Uebertretungen des erſteren hervorrufen, und Chriſtus tritt für alle Ausfälle unbedingt ein. Daher dringt Luther ſo oft darauf, auf das Schärfſte Geſetz und Evangelium zu ſcheiden, die Gläubigen nicht weiter mehr mit jenem zu beläſtigen und zu quälen, ſondern nur mit dem letzteren zu erheitern und zu tröſten. Er ſagt: „Alſo iſt wiederumb daran feer gros und viel gelegen, das wir recht wiſſen und verſtehen, wie das Geſetz aufgehaben ſei. Denn ſolch erkenntniß, das man weis, das das geſetz ſei aufgehaben, und allerding mit ſeinem Ampt beſeits gethan, das es die Gläubigen an Chriſtum nicht verklagen und verdammen kann, befeſtigt unſere Lere vom Glauben. Dazu mögen wir auch für unſere Gewiſſen

1) Die Concordienformel hat noch einen beſondern Artikel über einen dritten Gebrauch des Geſetzes (tertius usus legis); das Geſetz ſei nämlich auch Norm des chriſtlichen Lebens.

troſt daraus empfahen, ſonderlich wens zu den großen ſchrecklichen Anfechtungen und todsnöten kompt.“

„Ich habe droben offte und viel geſagt, und ſage es itzund abermals (Denn es kann dieſer Handel nimmermehr zu viel und offte geſaget werden) das ein Chriſt, ſo Chriſtum den Heiland ergreiffet und faſſet, keinerlei geſetzes unterworfen, ſonderm vom Geſetz frey ſei, das es jn nicht ſchrecken noch verdammen kan. Das leret auch Jſaias in dem ſpruche, den S. Paul hie anzeucht. Rühme du unfruchtbare, die du nicht gebierſt“ . . . .

„Wenn Thomas (von Aquino) ſamt anderen Schultheologen davon reden, wie das geſetze aufgehaben ſei, geben ſie für, das geſetze Moſe von den gerichts hendeln und andern Weltſachen (welche ſie Judicialia nennen), desgleichen auch die geſetze von den Kirchwerken und Ceremonien, nach dem tode Chriſti ſollen tödlich ſein, und umb ſolcher urſachen willen alſo abgethan und aufgehaben. Die zehn gebot aber ſollen nicht aufgehaben ſein (welche ſie Moralia nennen), dieſe verſtehen ſelbs nicht, was ſie ſagen oder ſetzen.“

„Du aber, wenn du davon handeln willt, wie das geſetz aufgehaben ſei, ſo gedenk, was du von dem geſetz redeſt, ſo das recht geſetz iſt und heiſſet, nemlich vom geiſtlichen geſetz, und faſſe alſo das gantze geſetz zuſammen, das du keinen unterſchied macheſt, zwiſchen welt Geſetzen, Ceremonien und zehn geboten. Denn wenn S. Paulus ſagt, das wir durch Chriſtum erlöſet ſeien von dem Fluch des geſetzes, ſo redet er gewis und eigentlich vom gantzen geſetz; fürnehmlich aber von den zehn geboten; Sintemal dieſelben das gewiſſen allein für Gott verklagen, und ſchrecken, welches die andere zweierley geſetze, von welthendeln und Ceremonien, ſo zu rechen, nicht thun. Darumb ſagen wir alſo, daß auch die zehen gebote kein recht haben, das gewiſſen, darinnen Chriſtus durch ſeine Gnade regiert, zu verklagen noch zu ſchrecken, Sintemal Chriſtus ſolch recht des geſetzes aufgehaben hat, da er für uns ein Fluch iſt geworden“ [1]).

---

1) Luther Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 257. b. — 258. b. Vergl. Unterricht, wie Moſis Bücher zu leſen ſind. V.

unter ſich, und ſein Standpunct iſt in ſich ſelbſt völlig unhaltbar. Er wies dem Sittengeſetze die Beſtimmung an, das Gewiſſen zu ſchrecken, und doch ſollten beide in keiner inneren Beziehung zu einander ſtehen; eine Verbindung von Vorſtellungen, die ganz unbegreiflich iſt. Der Sünder ſollte durch die Vorhaltung des Sittengeſetzes zum ſchrecklichen Bewußtſein gelangen, daß er, indem er es verletze, die ewigen Höllenſtrafen verdient habe; und doch ſollte es einen blos zeitlichen Werth beſitzen und blos vergänglicher Beziehungen fähig ſein! Wie kann hienach die Sendung Chriſti, beſonders ſeine Genugthuung, für uns überhaupt noch begriffen werden? Sollte die letztere nicht deßhalb ſtatt finden, um uns von der ewigen auf die Uebertretung des Sittengeſetzes gelegten Strafe zu befreien? Wie kann aber, wir müſſen es wiederholen, die Verletzung eines endlichen, lediglich dem Erdenleben angehörigen Geſetzes eine ewige Strafe zur Folge haben? War es der Mühe werth, daß auch nur um der Erfüllung eines ſo ſchlechten Dinges willen der Sohn Gottes Fleiſch wurde? Sodann hätte doch wohl Luthern wenigſtens einfallen ſollen, daß, wenn das Bewußtſein der Geſetzesverletzung in den Unbekehrten von einem tiefen Schmerz begleitet ſein und Gewiſſensſchrecken hervorrufen ſolle, er es bei den Bekehrten nicht aus dem Gewiſſen hinaus verweiſen dürfe; man hätte erwarten mögen, daß er doch wenigſtens fühle, das Geſetz müſſe ſeinen Eindruck auf die noch Nicht-Glaubenden ganz verlieren, wenn er es den Wiedergebornen gegenüber ſo niederträchtig hinſtellte. Sodann ſollte das Geſetz zu Chriſtus führen! Wunderlicher Gedanke! Wenn es in keiner weſentlichen und inneren Beziehung zu Chriſtus ſteht, wie konnte es zu ihm hinleiten? Wie ſoll, Was nicht bei ihm bleibt, und in ihm wurzelt, den Weg zu ihm bahnen? Denn, ſo lehrt Luther, wie das Geſetz den Sünder zu Chriſtus gebracht hat, ſoll es wieder entfernt und aus dem Inneren des Menſchen, aus ſeinem Gewiſſen und Herzen hinaus, an ſeinen Leib verbannt werden! Was nicht ſeinem Weſen nach und ewig zu dem Inneren des Menſchen gehört, kann dieſes auch in keinem Zeittheile und in keinem Zuſtande des Daſeins recht lebendig ergreifen; ſoll alſo das Gewiſſen des Sünders vom Geſetze afficirt werden,

und, um ſich ſeiner eigenen Qual zu entledigen, den Sündenvergeber umfaſſen, ſo darf es ſich auch bei dem Gerechten in Chriſto nicht blos auf das leibliche und vergängliche Daſein beziehen. Darum hat auch Chriſtus das Geſetz, das zu ihm hinführen ſollte, erfüllt, nicht abgeſchafft. Richtig hat man es als den zerreißenden Schmerz Israels dargeſtellt, daß Gott auſſer ihm ſich befand, in weiter Entfernung von ihm, als der Schrecken und Verzweiflung Donnernde; zugleich und im innigſten Zuſammenhange hiemit war aber auch das Geſetz Israel nur äuſſerlich und in weiter Entfernung von ihm, und darum drohend auf ſteinernen Tafeln, nicht lebendig in das Herz geſchrieben; denn das Geſetz iſt Gottes ausgeſprochener Wille: mit der Entzweiung mit Gott war alſo auch die Entzweiung mit dem Geſetze zugleich gegeben. Durch die Erſcheinung des Gottes Sohnes in unſerer Mitte und ſeine Aufnahme in uns endet der Zwieſpalt des Menſchen mit Gott, in Chriſto ſind beide Eins und verſöhnt; das äuſſerlich geweſene Geſetz ſollte nun aber nicht auch zugleich mit in das Innere eindringen und daſelbſt lebendig und hiemit erfüllt werden? Ja, durch die Verſöhnung mit Gott ſind wir auch mit ſeinem Geſetze verſöhnt und Eins geworden; mit der lebendigen Aufnahme Gottes in unſer Herz mittels des Glaubens, nehmen wir zugleich ganz und unzertrennlich ſein Geſetz auf; denn dieſes iſt Gottes ewiger Wille und Eins mit ihm, ſo daß, wo Gott, immer auch ſein Geſetz iſt.

Religioſität und Sittlichkeit, wie ſind ſie doch ſo innig, ſo lebendig vereinigt; und eben deßhalb Religion und Moral, lebendiger Glaube und Geſetz! Betrachtet doch den unſittlichen Menſchen, betrachtet, wie ſich zugleich in ihm das religiöſe Leben trübt, wie es zuſammenſinkt, wie es keine Blüthen mehr zu treiben vermag, wie ſich die klare, reine Erkenntniß der göttlichen Dinge verdunkelt! Erwäget die Geſchichte der Völker und ihr werdet erfahren, wie immer Unſittlichkeit und Unglauben oder falſcher Glauben gleichen Schrittes gehen! Mit furchtbaren Zügen hat die Entwickelung des Heidenthums dieſe Wahrheit in das Buch der Geſchichte eingeſchrieben. Umgekehrt, wenn der Heiland den Grund zur chriſtlichen Frömmigkeit, zum Glauben an ihn legen

will, ſo befiehlt er im Leben zu beobachten, Was er gelehrt hat! Und das iſt die Erfahrung der Heiligen, daß, je ſittlicher ſie werden, deſtomehr auch ihre Frömmigkeit wächſt; je genauer und reiner ſich das göttliche Geſetz in ihnen ausprägt, deſto tiefer auch ihre religiöſe Erkenntniß werde. Woher alſo dieſe Erſcheinung, daß das ächt religiöſe Leben flieht, wenn die Verletzung des Sittengeſetzes eintritt; und hinwiederum an die Beobachtung dieſes auch jenes ſo leicht ſich anſchließt? Weiſet Dieſes nicht auf eine weſentliche Einheit Beider unwiderſprechlich hin? O glaubet es, daß Wer ſich genöthigt ſieht, um vertrauensvollen Glauben im Gewiſſen und im Herzen zu bewahren, das Sittengeſetz aus ihnen zu verbannen, einen irrigen Glauben im Gewiſſen und Herzen hat; denn der wahre lebendige Glaube verträgt ſich mit dem Sittengeſetze nicht nur, er iſt Eins mit ihm. Noch einmal alſo, woher die Erſcheinung, daß das religiöſe und ſittliche Element nicht ſo recht und wahrhaft abgeſondert von einander leben mögen, daß das eine ſtets das andere ſucht, ja in ſich trägt? Aus dem lebendigen Gefühle und der klaren Anerkennung unſerer Abhängigkeit von dem gnädigen und barmherzigen Gott geht zunächſt die Demuth hervor und das Vertrauen, ſodann die volle Liebe, welche ſchon den Gehorſam und die Ergebung in den Willen Gottes in ſich trägt, womit wir aber auch ganz auf dem ſittlichen Gebiete ſtehen. Sind die erſten Tugenden mehr religiös, ſo die letzteren mehr ſittlich, aufgehoben aber iſt ihr Unterſchied in der Liebe, ihrer lebendigen Mitte, der Einheit von Religioſität und Sittlichkeit [1]).

Nun dürften wir übrigens erſt den vollſtändigen Aufſchluß über die Lehre der Proteſtanten, daß der Glaube in ſeiner Abſtraction allein ſelig mache, gewonnen haben. Der Katholik leitet aus dem ungetheilten inneren Leben des Wiedergebornen die Seligkeit ab; aus dem Glauben und der Liebe, der Geſetzeserfüllung, oder

---

1) In der neueren Zeit haben ſich Schleiermacher, Twesten und Sack als ächte Proteſtanten dadurch erwieſen, daß ſie das ſittliche und religiöſe Moment gleichfalls über alle Gebühr von einander trennten, die erſteren jedoch mehr, als der letztere.

aus dem vereinten religiösen und sittlichen Momente; er setzt beide zu dem jenseitigen Leben in eine gleiche Beziehung, da auch beide gleich ewigen Werthes sind. Luther dagegen kennt lediglich einen ewig beseligenden Glauben, weil er der Sittlichkeit nur einen vergänglichen, irdischen Gehalt beilegt. Der früher vorgelegte Grund der Protestanten, daß die Werke wegen der theilweise sündhaften Kraft, aus der sie ausfließen, nicht beseligen können, genügt für sich allein nicht, da sie ja den Glauben aus derselben Ursache als schwächlich und dürftig darstellen, und deßhalb auch diesem die Erwerbung der Seligkeit absprechen müßten; auf dem Standpuncte aber, den wir jetzt eingenommen haben, durchschauen wir das Ganze, und Alles wird völlig licht und klar. Ganz im Geiste Luthers und besser, als sich dieser selbst verstand, dachte daher Andreas Poach, der während der majoristischen Streitigkeiten als Schriftsteller auftrat, und den Satz vertheidigte, auch das vollkommen erfüllte Gesetz, d. h. die reinste Moralität habe keinen Anspruch auf Seligkeit [1]).

Jetzt dürfte es uns endlich auch gelingen, die speculative Idee, die der protestantischen Rechtfertigungslehre zum Grunde liegt, vollständig zu entwickeln. Es ist gesagt worden, dem Verhältniß, in welches die Reformatoren Gott zum Bösen setzen, und ihrer ferneren Lehre, daß es selbst durch Gotteskraft auch aus dem Wiedergebornen nicht entfernt werden könne, liegt die Idee zum Grunde, daß das Böse allem Endlichen nothwendig adhärire. Wir können nun denselben Gedanken auch also ausdrücken: vom endlichen Bewußtsein, vom Weltbewußtsein ist das Sündengefühl nicht abzulösen, es begleitet und peinigt den Menschen stets, weil das Böse mit ihm, als einem beschränkten Wesen, gegeben ist: er ist dazu prädestinirt. Wie gelangt er aber zur Ruhe? Durch Erhebung des Geistes auf einen höhern Standpunct zum an Sich der Dinge, zum Unendlichen: im Gottesbewußtsein, im Glauben

1) Propositio «bona opera sunt necessaria ad salutem,» non potest consistere in doctrina legis, neque lex ullas habet de aeterna vita promissiones etiam perfectissime impleta. Auctore *Andrea Poach.* 1535. Die orthodoxen Lutheraner wollten freilich diese Ansicht nicht recht gelten lassen.

will, ſo befiehlt er im Leben zu beobachten, Was er gelehrt hat! Und das iſt die Erfahrung der Heiligen, daß, je ſittlicher ſie werden, deſtomehr auch ihre Frömmigkeit wächſt; je genauer und reiner ſich das göttliche Geſetz in ihnen ausprägt, deſto tiefer auch ihre religiöſe Erkenntniß werde. Woher alſo dieſe Erſcheinung, daß das ächt religiöſe Leben flieht, wenn die Verletzung des Sittengeſetzes eintritt; und hinwiederum an die Beobachtung dieſes auch jenes ſo leicht ſich anſchließt? Weiſet Dieſes nicht auf eine weſentliche Einheit Beider unwiderſprechlich hin? O glaubet es, daß Wer ſich genöthigt ſieht, um vertrauensvollen Glauben im Gewiſſen und im Herzen zu bewahren, das Sittengeſetz aus ihnen zu verbannen, einen irrigen Glauben im Gewiſſen und Herzen hat; denn der wahre lebendige Glaube verträgt ſich mit dem Sittengeſetze nicht nur, er iſt Eins mit ihm. Noch einmal alſo, woher die Erſcheinung, daß das religiöſe und ſittliche Element nicht ſo recht und wahrhaft abgeſondert von einander leben mögen, daß das eine ſtets das andere ſucht, ja in ſich trägt? Aus dem lebendigen Gefühle und der klaren Anerkennung unſerer Abhängigkeit von dem gnädigen und barmherzigen Gott geht zunächſt die Demuth hervor und das Vertrauen, ſodann die volle Liebe, welche ſchon den Gehorſam und die Ergebung in den Willen Gottes in ſich trägt, womit wir aber auch ganz auf dem ſittlichen Gebiete ſtehen. Sind die erſten Tugenden mehr religiös, ſo die letzteren mehr ſittlich, aufgehoben aber iſt ihr Unterſchied in der Liebe, ihrer lebendigen Mitte, der Einheit von Religioſität und Sittlichkeit[1]).

Nun dürften wir übrigens erſt den vollſtändigen Aufſchluß über die Lehre der Proteſtanten, daß der Glaube in ſeiner Abſtraction allein ſelig mache, gewonnen haben. Der Katholik leitet aus dem ungetheilten inneren Leben des Wiedergebornen die Seligkeit ab; aus dem Glauben und der Liebe, der Geſetzeserfüllung, oder

---

1) In der neueren Zeit haben ſich Schleiermacher, Tweſten und Sack als ächte Proteſtanten dadurch erwieſen, daß ſie das ſittliche und religiöſe Moment gleichfalls über alle Gebühr von einander trennten, die erſteren jedoch mehr, als der letztere.

aus dem vereinten religiöſen und ſittlichen Momente; er ſetzt beide zu dem jenſeitigen Leben in eine gleiche Beziehung, da auch beide gleich ewigen Werthes ſind. Luther dagegen kennt lediglich einen ewig beſeligenden Glauben, weil er der Sittlichkeit nur einen vergänglichen, irdiſchen Gehalt beilegt. Der früher vorgelegte Grund der Proteſtanten, daß die Werke wegen der theilweiſe ſündhaften Kraft, aus der ſie ausfließen, nicht beſeligen können, genügt für ſich allein nicht, da ſie ja den Glauben aus derſelben Urſache als ſchwächlich und dürftig darſtellen, und deßhalb auch dieſem die Erwerbung der Seligkeit abſprechen müßten; auf dem Standpuncte aber, den wir jetzt eingenommen haben, durchſchauen wir das Ganze, und Alles wird völlig licht und klar. Ganz im Geiſte Luthers und beſſer, als ſich dieſer ſelbſt verſtand, dachte daher Andreas Poach, der während der majoriſtiſchen Streitigkeiten als Schriftſteller auftrat, und den Satz vertheidigte, auch das vollkommen erfüllte Geſetz, d. h. die reinſte Moralität habe keinen Anſpruch auf Seligkeit [1]).

Jetzt dürfte es uns endlich auch gelingen, die ſpeculative Idee, die der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre zum Grunde liegt, vollſtändig zu entwickeln. Es iſt geſagt worden, dem Verhältniß, in welches die Reformatoren Gott zum Böſen ſetzen, und ihrer ferneren Lehre, daß es ſelbſt durch Gotteskraft auch aus dem Wiedergebornen nicht entfernt werden könne, liegt die Idee zum Grunde, daß das Böſe allem Endlichen nothwendig adhärire. Wir können nun denſelben Gedanken auch alſo ausdrücken: vom endlichen Bewußtſein, vom Weltbewußtſein iſt das Sündengefühl nicht abzulöſen, es begleitet und peinigt den Menſchen ſtets, weil das Böſe mit ihm, als einem beſchränkten Weſen, gegeben iſt: er iſt dazu prädeſtinirt. Wie gelangt er aber zur Ruhe? Durch Erhebung des Geiſtes auf einen höhern Standpunct zum an Sich der Dinge, zum Unendlichen: im Gottesbewußtſein, im Glauben

1) Propositio «bona opera sunt necessaria ad salutem,» non potest consistere in doctrina legis, neque lex ullas habet de aeterna vita promissiones etiam perfectissime impleta. Auctore *Andrea Poach.* 1535. Die orthodoxen Lutheraner wollten freilich dieſe Anſicht nicht recht gelten laſſen.

verſchwindet es. Daher verwandelte ſich die vernichtete moraliſche Freiheit in die Freiheit vom Sittengeſetze, welches ſich blos auf die zeitliche, beſchränkte, erſcheinende Welt beziehe, hingegen auf das Ewige, über Zeit und Raum Erhabene keine Anwendung zulaſſe. Damit ſoll indeß durchaus nicht geſagt ſein, daß ſich die Reformatoren dieſer ihrem Syſteme zum Grunde liegenden Idee bewußt geweſen ſeien; vielmehr würden ſie, wenn ſie ſich ſelbſt verſtanden hätten, wenn ſie begriffen hätten, wohin nothwendig ihre Lehren führen, dieſelben als unchriſtlich verworfen haben. Man begreift nun aber auch vollſtändig, warum ſich die Katholiken, wenn ſie die Idee von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes retten, wenn ſie die menſchliche Freiheit behaupten, die Würde des Sittengeſetzes ſichern, den wahren Begriff von Sünde und Sündenſchuld befeſtigen, und die Erlöſung in Chriſto nicht in eine Thorheit verwandeln laſſen wollten, ſchlechterdings der proteſtantiſchen Vorſtellung vom Glauben und der Rechtfertigung entgegen ſetzen mußten.

§. 26.

Zuſammenfaſſung des Wahren und Irrigen der bisher behandelten proteſtantiſchen Glaubenslehre.

Blicken wir auf die geſammte bisherige Darſtellung noch einmal zurück, und drängen wir Alles in eine kurze Ueberſicht zuſammen, ſo ergibt ſich, daß in dem Proteſtantismus das religiöſe Element die glänzendere Seite, das ſittliche dagegen die dunklere ſei, Was von der Folge begleitet war, daß auch das religiöſe am Ende doch nur ſchief und verzerrt aufgefaßt werden konnte.

Das religiöſe Element wird Niemand im Proteſtantismus vermiſſen, der nur den Begriff von der göttlichen Vorſehung in ſein Gedächtniß zurückruft, welchen Luther und Melanchthon im Beginne der Reformation ſich bildeten, Calvin aber bis an ſein Ende vertheidigt hat. Die Vorſehung ſtellten die Reformatoren keineswegs als bloſe Leitung aller Dinge im Einzelnen und Ganzen, als weiſe und gütige Führung der Individuen und des geſammten Geſchlechts dar; vielmehr ſind ihnen zufolge alle Erſcheinungen

in der Menſchenwelt Gottes ſelbſteigenes Werk und der Menſch nur Gottes Werkzeug, Alles in der Weltgeſchichte iſt Gottes unſichtbares Thun, das mittels des Menſchen nur ins Sichtbare eingeführt wird. Wer kann hier die religiöſe Anſchauung aller Dinge verkennen? Alles wird auf Gott zurückgeführt, Gott iſt Alles in Allem.

Was von der allgemeinen frommen Betrachtungsweiſe der Welt und der Weltgeſchichte gilt, wiederholt ſich in dem beſonderen Kreiſe der chriſtlichen Eigenthümlichkeiten. Die Grundlagen der chriſtlichen Frömmigkeit ſind ohne Zweifel ſtrenge feſtgehalten, nur daß auch von ihnen eine verkehrte Anwendung gemacht wird; denn dieſelbe Beziehung, in welcher dem Geſagten zufolge Gott zum Menſchen ſteht, findet zwiſchen Chriſtus und dem Gläubigen ſtatt: der Erlöſer iſt in der Weiſe Alles in Allem, daß er und ſein Geiſt allein wirkſam, und der Glaube und die Wiedergeburt ausſchließend ſeine That ſind, ſo daß, wie nach Luthers Lehre der Menſch vor Gott, eben ſo auch der Chriſt vor Chriſtus verſchwindet. Folgende Stelle gewährt uns den klarſten Blick in Luthers Gemüth von dieſer Seite aus: „Ich weis michs noch wohl zu erinnern, bemerkt er irgendwo, daß Dr. Staupitz, welcher der Auguſtiner Vicar war, im anfang, da das Evangelium aufgienge, zu mir ſagte, Das tröſtet mich am meiſten, ſprach er, das dieſe leere des Evangelii, das nu wider an tag kompt, alle ehre und preis allein Gott gibt, und den Menſchen nichts. Nu iſt aber ꝛc am tage und offenbar, das man unſerm Herrn Gott nimmer mehr zu viel ehre, gütigkeit u. ſ. w. zumeſſen kann. Alſo tröſtet er mich dazumal, Und iſt auch die wahrheit, das die lere des Evangelii den menſchen alle ehre, weisheit und gerechtigkeit abzeucht, und ſie dem einigen und rechten Schöpfer zuſchreibet, als der aus nichts alles macht. Nu iſt aber viel ſicherer, das man unſerm Herrn Gott zu viel zuſchreibe, wiewol man nimmer mer zu viel zuſchreiben ſolt .... Da iſt ja nicht jrren und ſündigen, denn ich gebe den beiden, nemlich Gott und menſchen, einem jeden, das jm von rechts wegen gebürt und eignet[1]).“

1) Luther Auslegung des Br. an die Gal. a. a. O. S. 35.

Die Gefühle, von welchen Luther geleitet wurde, ſind, ſolchen Erſcheinungen nach zu urtheilen, ihrem innerſten Kerne nach geſund; aber wie im Gefühle Wahres und Falſches beſchloſſen ſein kann, und beides erſt auf einem höheren Standpuncte des geiſtigen Lebens ausgeſchieden wird, ſo auch hier. In Luther glaubt man ſich auf einmal in die älteſten Zeiten unſeres Geſchlechts zurück verſetzt, wo ſich in dem vom Falle noch taumelnden Menſchen alle Geſtalten bunt durcheinander bewegen, Gott und Menſch nicht mehr auseinander gehalten werden, und Beider Thaten in einander fließen.

Das Princip der Freiheit begriff Luther nicht, indem er in derſelben den Untergang aller tieferen Religioſität und wahrhaft demüthigen Geſinnung, ja den Eingriff in die göttlichen Majeſtätsrechte, die Selbſtvergötterung des Menſchen verabſcheute. Frei ſein und Gott ſein, war ihm gleichbedeutend [1]). Aber was geſchah? Indem er dem Eigenwillen begegnen wollte, vernichtete er den eigenen Willen des Menſchen zugleich; und die Selbſtſucht bekämpfend, wendete er ſich zugleich gegen die Selbſtheit und Selbſtſtändigkeit des Menſchen. Es iſt eine ganz eigenthümliche Erſcheinung, daß Luther, ſo oft er beweiſen will, der Menſch befinde ſich nicht mehr im Beſitze der höheren Freiheit, jener Freiheit, die die Wahrheit, die Frömmigkeit und Tugend gewähren, immer ganz unwillkührlich zugleich beweiſet, er beſitze auch die Wahlfreiheit nicht, und beide Arten von Freiheit, die doch ſo ſehr von einander unterſchieden ſind, ſo gerne vermengt! Die Wahlfreiheit iſt für den Menſchen die Bedingung der höheren,

1) *Luther.* de servo arbitrio ad Erasm. Roterod. l. l. fol. 117. b. Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere, quam soli divinae majestati; ea enim potestate facit omnia, quae vult in coelo et terra. Quod si hominibus tribuitur, nihil rectius tribuitur, quam si divinitas quoque ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit. Proinde theologorum erat, ab isto vocabulo abstinere, cum de humana virtute loqui vellent, et soli Deo relinquere, deinde ex hominum ore et sermone idipsum tollere, tanquam sacrum ac venerabile nomen Deo suo asserere.

wenn gleich nicht dieſe ſelbſt. So arbeitete er ſich in die Unfähigkeit hinein, in dem katholiſche Begriffe von Demuth überhaupt noch Demuth zu erkennen; da ihm dieſelbe in der Verzichtung auf ſelbſtſtändige Perſönlichkeit, auf perſönliche Würde beſteht, und weſentlich phyſiſcher Art iſt, wogegen die Demuth nach ächt- und altchriſtlicher Anſchauungsweiſe ethiſchen Gehaltes ſein, und auf einer freien Huldigung, einer freien Darbringung Seiner ſelbſt beruhen ſoll. Die Reformatoren ſagten: „Sieh, du biſt an ſich nicht frei, und willſt doch frei ſein; darin beſteht alle Verkehrtheit.“ Der Katholik dagegen: „O Menſch, du biſt frei geſchaffen, mit Freiheit werde Gott gegenüber unfrei, und du erhältſt dann deine Freiheit verklärt zurück.“ Hiemit war dem Katholiken doch auch die Möglichkeit gegeben, zu erklären, wie eine falſche Freiheit angeſtrebt werden könne, und ſein ganzes Syſtem wurde zugleich eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes wegen des Böſen in der Welt, worauf der Proteſtantismus ſchlechthin verzichten muß, indem er nimmermehr erklären kann, wie der Menſch, der als ſchlechthin unfrei geſetzt wird, auch nur dazu kommen kann, ſich frei zu wähnen, und damit böſe zu werden, es ſei denn, er werde mit Unfreiheit zu dieſem Verlangen nach Freiheit beſtimmt, in dieſer Weiſe zum vernichtenden Widerſpruche ſeines Weſens mit ſich ſelbſt und damit zugleich alles Böſe auf Gott zurückgeführt.

In der That betraten die Reformatoren ungeſcheut dieſen Weg, verkannten mit der Freiheit zugleich das Weſen des Sittengeſetzes und der Sittlichkeit, die ohne jene nicht gedacht werden kann, und wagten es doch immerhin, die Katholiken des Mangels an Demuth anzuklagen, uns, nach deren Lehrweiſe es allein noch einen vernünftigen Sinn haben kann, wenn der Menſch ſich als Sünder vor Gott bekennt, Was die Wurzel der Demuth der Gefallenen iſt!

Dieſe ſchweren Verwickelungen forderten nothwendig einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben, wie ihn die neue Kirche gegeben hat. Auf einen verſtändigen Ausdruck zurückgebracht, heißt hiemit glauben: vertrauensvoll ſich Gott ſo zurückgeben, wie er uns bei der Geburt und durch den Lauf unſeres Lebens zugerichtet

hat, zuversichtlich erwarten, daß er einen erwünschten Ausgang aus dem verderblichen Labyrinthe des Bösen gewähren werde, welches er selbst zubereitet und in welches er selbst uns eingeführt hat. Dem Menschen steht nun allerdings in dieser Weise kein Ruhm zu, ob aber Gott zu rühmen sei, mag der einsichtsvolle Beobachter beurtheilen[1]).

---

1) *Luther.* de servo arbitrio ad Erasm. Roterod. l. l. fol. 236. drückt diesen Gedanken selbst also aus: Ego sane de me confiteor, si qua fieri posset, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem; non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus daemonibus, subsistere et retinere illud non valerem, cum unus daemon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur; sed quod etiam, si nulla pericula, nullae adversitates, nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare, et aërem pugnis verberare. Neque enim conscientia mea, si in aeternum viverem et operarer, unquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocunque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id Deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia omnium justiciariorum, et ego meo magno malo tot annis satis didici.

At nunc cum Deus salutem meam, extra meum arbitrium tollens, in suum receperit, et non meo opere, aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit, et mihi non mentietur, tam potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt. Nemo (inquit) rapiet eos de manu mea; quia pater, qui dedit, major omnibus est. Ita fit, ut si non omnes, tamen aliqui et multi salventur, cum per vim liberi arbitrii nullus prorsus servaretur, sed in omnes perderemur. Tum etiam certi sumus et securi, nos Deo placere, non merito operis nostri, sed favore misericordiae suae nobis promissae, atque si minus aut male egerimus, quod nobis non imputet, sed paterne ignoscat et emendet. Haec est gloriatio omnium sanctorum in Deo suo.

§. 27.

Verwandtſchaft des Proteſtantismus mit dem Gnoſticismus und einigen pantheiſtiſchen mittelalterlichen Syſtemen. Nähere Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen Zwingli's und Luther's Principien.

Es gibt keine religiöſe Erſcheinung, mit der das Syſtem der Reformatoren mehr Aehnlichkeit darböte, als der Gnoſticismus, worauf wir auch ſchon da und dort aufmerkſam gemacht haben. 1) Dieſer ging aus einer glühenden Sehnſucht nach dem ewigen Leben, und dem tiefſten Gefühle des menſchlichen Elendes überhaupt und des Sündenelendes insbeſondere hervor. Ein ſo tiefer Abſcheu erfüllte ſeine Anhänger vor dem Böſen, daß ſie es mit der Schöpfung des guten Gottes ſchlechterdings unvereinbar fanden, und bis zum Dualismus der Principien fortſchritten. Von der gegenwärtigen Form des menſchlichen Daſeins, welche aus dem geheimnißvollen Zuſammentreffen dieſer Principien hervorging, iſt alſo nach ihnen das Böſe ſchlechterdings unablöslich; es kann, wenn auch bekämpft, nie überwunden werden.

Bis ins vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert dauerte der Gnoſticismus in vereinzelten Erſcheinungen fort; nun nahmen ihn die Reformatoren im ſechzehnten unter einer mildern Form wieder auf. Es iſt keineswegs zu bezweifeln, daß auch ſie von ähnlichen Gefühlen lebendig bewegt, daß ſie tief von der Sündhaftigkeit der Welt ergriffen waren, und deßhalb das ganze menſchliche Weſen als durch und durch verpeſtet darſtellten, ſo zwar, daß ſich die Seuche in dieſem Zeitleben gar nicht mehr heilen laſſe.

2) Dieſes Sündengefühl, allerdings fromm, aber verworren und krankhaft in ſich ſelbſt, arbeitete, wie bei den Gnoſtikern, ſo bei den Proteſtanten an ſeiner eigenen Zerſtörung, und indem es ſich ſelbſt nicht begriff, und dadurch feſthielt, löſte es ſich in ſich ſelbſt auf. Je überfließender das Maaß der objectiven Sündhaftigkeit, in die ſich das Subject ohne perſönliche Verſchuldung verwickelt ſieht, angeſetzt wird, deſto mehr verſchwindet die Größe des ſubjectiven ſelbſtbegangenen Böſen, und die menſchliche Natur wird auch die Laſtträgerin der Schuld, welche die Perſon contrahirte. Wie ſehr ſich die Gnoſtiker durch ihre Auffaſſung des Böſen zu

entſchuldigen wußten, iſt bekannt genug; in ähnlicher Weiſe ließen die Proteſtanten auf Adam, der der einzige Sünder iſt, Chriſtus folgen, der allein das Gute wirkt, und wenn jener keine perſönliche Schuld mehr zuläßt, ſo bedarf es in dieſem auch keines perſönlichen Verdienſtes mehr: raubte jener alle ſittliche Freiheit, und damit alles Gute im Menſchen, ſo wird dieſer ſo eingerichtet, daß es auch keiner Freiheit, keines ſelbſtthätigen Auswirkens des Guten bedarf, und je unabweislicher die Nothwendigkeit des Sündigens in erſterem geſchildert wird, deſto leichtfertiger die Vergebung in letzterem. Es findet hier eine ähnliche Verirrung ſtatt, als wenn Jemand glaubte, es ſei ein recht tiefes Schuldbewußtſein nur unter der Bedingung einer bis ins Ungeheure geſteigerten Größe des böſen Werkes möglich, das von uns verübt wird; da es vielmehr dort gefunden wird, wo auch das, objectiv betrachtet, geringe Böſe am tiefſten empfunden und am lebhafteſten verabſcheut wird. Es wird doch wahrhaft keine Blutſchuld, kein Meineid, kein Ehebruch erfordert, um ſein ganzes Leben in Bußthränen zu verweinen. Eben ſo iſt es ſehr unnöthig, uns in Adam um alle Vernunft bringen und jegliche Faſer am Menſchen durch ihn vergiften zu laſſen, um das Elend tief zu empfinden, unter welchem ſie ſchmachten, und einen Erlöſer freudig zu begrüßen. In Adam wurden wir verwundet, aber nicht todtgeſchlagen: die Verwundung läßt den Schmerz fühlen, des Arztes ſich freuen und die vollkommene Heilung zu: im Tode aber hebt der Schmerz ſich ſelbſt auf, und kein Leben kehrt wieder.

3) Der Gnoſticismus verlangte von ſeinen Anhängern das Bewußtſein, das Wiſſen (γνῶσις), daß ſie Söhne des guten Gottes ſeien, die nicht verloren gehen können, die der Seligkeit ganz gewiß ſein dürfen, und dieſer Forderung ging die Lehre zur Seite, daß einige Menſchen von Geburt an Pneumatiker, andere Pſychiker, noch andere Choiker ſeien. Im Proteſtantismus finden wir als Parallele den Glauben, der zugleich die unbedingte Zuverſicht des ewigen Lebens in ſich ſchließt, und dabei das Lehrſtück, daß Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammung von Ewigkeit prädeſtinirt ſeien. Was lediglich nur ein anderer Ausdruck für die gnoſtiſche Claſſification des Menſchen iſt. Gewiß

enthält auch die gnoſtiſche Lehre von den Pneumatikern ein Moment in ſich, das zur ſchönſten ſittlichen Begeiſterung, zum aushaltendſten Kampfe gegen alles Böſe aufforderte; es iſt aber auch bekannt genug, wie häßlich dieſe Lehre im Leben mißbraucht wurde. Nicht anders verhält es ſich mit der proteſtantiſchen Gewißheit des ewigen Lebens und des Prädeſtinirtſeins. Die Ueberzeugung, daß ich ganz unfehlbar durch Gottes Barmherzigkeit ohne irgend eine ſittliche Verpflichtung an der Seligkeit Theil nehmen werde, kann zum feurigſten Danke, der im Leben ſich ſchönſtens erprobt, beſtimmen, und Dies war es, was Luther auch von ſeiner Doctrin erwartete. Allein eben die Annahme, daß der Himmel gewiß nicht dem Gläubigen, dem feſt Vertrauenden entgehen werde, und kein Verdienſt d. h. keine perſönliche Würdigkeit in irgend einer inneren Beziehung zur Beſeligung ſtehe, konnte eben ſo leicht auch die entgegengeſetzteſte praktiſche Folge haben, und daß dieſe nicht ausblieb, beklagt Luther ſelbſt oft genug, und der Verlauf unſerer Unterſuchungen wird uns noch zahlreiche Beweiſe davon an die Hand geben. Auch ſtellen wir nicht in Abrede, daß die Gewißheit bei edeln, zarten, feinfühlenden Gemüthern, wenn je ſolche derſelben ſich berühmen könnten, die reichſten Früchte tragen würde; wie berechtigte aber die Anſicht der Reformatoren von der menſchlichen Sündhaftigkeit auf dergleichen Seelen zu zählen? Sollte man uns hierauf entgegnen, daß eine jede Lehre mißbraucht werden könne, ſo läugnen wir Dies nicht, bemerken aber, daß die Wahrheit nie aus ſich ſelbſt Veranlaſſung zum Mißbrauche gibt, daß vielmehr derſelbe nur aus der ſchiefen Stellung hervorgeht, in die ſich Jemand zur Wahrheit ſetzt; wogegen mit einer irrigen Lehre der Mißbrauch nothwendig gegeben iſt, und es nur dem Zufalle überlaſſen bleibt, ob ſie Jemanden zum Heile diene. Dieſes iſt der Fall mit der Lehre, daß wir, ohne ſittliche Verpflichtungen einzugehen, durch den Glauben allein der göttlichen Huld theilhaftig würden, Dies iſt der Fall mit der gnoſtiſchen und proteſtantiſchen Gewißheit, und der von derſelben vorausgeſetzten Lehre von der Prädeſtination.

4) Marcion war dergeſtalt von der Hoheit der neuteſtamentlichen Offenbarung ergriffen, von der Offenbarung Gottes als

des gnädigen, liebevollen und barmherzigen Vaters, daß er deßhalb die Gottheit in Chriſto für eine weſentlich von der verſchiedene hielt, welche die mit Uebeln aller Art angefüllte Welt erſchuf, im alten Bunde ſo ſtrenge Geſetze gab, und genau nach denſelben Strafe und Belohnung ausmaaß. In welche Widerſprüche Luther Natur und Gnade, Geſetz und Evangelium brachte, haben wir geſehen, und nicht minder, wie er im Erlöſer nur den Barmherzigen und Sündenvergebenden anſchaute [1]). Marcion, der frömmſte unter den Gnoſtikern, aber auch der, der kaum eine Spur wiſſenſchaftlichen Geiſtes hatte, nahm an, daß der gütige Gott in Chriſto ſich der Menſchen erbarmte, ohne daß er irgend eine Verpflichtung gehabt hätte, ſich ihr Schickſal nahe gehen zu laſſen, da ſie ja einer ihm ganz fremden Schöpfung angehörten, und vergaß, daß es undenkbar ſei, wie ihn die Menſchen auch nur verſtehen, und mit ihm in Gemeinſchaft treten konnten, eben weil ſie als vom Demiurgos, einem von Gott unabhängigen Geiſte, erſchaffene Weſen nichts Gott Verwandtes, ihm Ebenbildliches hatten: in ſeinem Unverſtande glaubte er die Barmherzigkeit Gottes erſt recht hervorzuheben, wenn er ihn die ihm an ſich fremden, nicht erſt durch ihre Schuld fremd gewordenen Geſchöpfe erlöſen ließe. Aehnlich Luther. Der gefallene Menſch war ihm zufolge nur mehr Sünde, ohne das Ebenbild Gottes, und mit eben dieſer Lehre vermeinte er des Heilandes Ruhm zu erhöhen, ohne zu bedenken, daß es unmöglich ſei, auf den noch erhöhend einzuwirken, der nichts zu Erlöſendes mehr beſitzt. Doch dieſe Parallelen mögen nun geſchloſſen werden, zumal wir in eine nicht geringe Verlegenheit verſetzt würden, wenn wir Luthers ascetiſche Uebungen mit den Marcionitiſchen vergleichen müßten. So ganz entgegengeſetzte praktiſche Ergebniſſe boten ſich aus Theorien dar, welche die innigſte Verwandtſchaft unter ſich haben! Aber auch Prodikus, der ausſchweifendſte Geſetzesfeind,

1) *Tertull.* adv. Marc. l. I. c. 2. Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis et diversae a creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam.

und die Kainiten hatten ähnliche theoretiſche Maximen, wie Marcion!

Eine andere Doctrin, mit welcher der Proteſtantismus eine unverkennbare Verwandtſchaft hat, iſt der idealiſtiſche Pantheismus, von deſſen Pflegern durch das ganze Mittelalter hindurch eine nicht minder heftige Oppoſition gegen die Kirche unterhalten wurde, als von den gnoſtiſch-manichäiſchen Dualiſten. Es gehören hieher Amalrich von Chartres und ſein Schüler David von Dinanto mit ihren Anhängern, verſchiedene Claſſen der Bizochen, Lollharden und Begharden, die Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes, nebſt mehreren Andern. Die Lehre vom Ein und All der Dinge, von der unbedingten Nothwendigkeit alles Deſſen, was geſchieht, und darum auch des Böſen in der Schöpfung, von der Unfreiheit des Menſchen, und daneben der höchſten Freiheit deſſelben, die immer auch gegen das Sittengeſetz ſich geltend machte, Gewißheit der Seligkeit (d. h. hier der Rückkehr zu Gott = Auflöſung in denſelben, was freilich im Pantheismus und in jeder Lehre, die den Menſchen göttlichen Weſens ſein läßt, nothwendig liegt). Auch Wiclef, der nur die unentſchieden vorgetragenen fataliſtiſchen Lehren des Thomas Bradwardin weiter entwickelte, das Böſe in ſeinem Trialogus auf Gott zurückführte, mit Verneinung der menſchlichen freien Wahl eine abſolute Vorherbeſtimmung in ſein Syſtem aufnahm, und auch deßhalb von einer engliſchen Synode cenſurirt wurde, gehört hierher.

Luther und Zwingli theilten ſich gewiſſermaſſen in dieſe beiden Richtungen, und darin beſteht, wenn wir recht ſehen, ihre eigentliche Differenz unter ſich: Luther nähert ſich mehr der manichäiſch-gnoſtiſchen Weltbetrachtung, Zwingli der pantheiſtiſchen. In den allerfrüheſten Zeiten der Entgegenſetzung Luthers gegen die Kirche verlangte es ſeine eigenthümliche Demuth, nur dem gefallenen Menſchen jegliche Freiheit im Gebiete des Heiligen abzuſprechen; im Verlaufe ſeiner Oppoſition glaubte er aber dieſem Begriffe von Demuth eine weitere Stütze noch dadurch zu gewähren, daß er den Menſchen als an ſich unfrei darſtellte: ein Beweis ſeines unwiſſenſchaftlichen Geiſtes; denn durch dieſe zweite Lehre hob er alles Gewicht der erſteren völlig auf. Es leuchtet jedoch aus

zahlreichen Stellen ſeiner Schriften hervor, daß ihm die Begründung der menſchlichen Demuth und Frömmigkeit durch die tiefe Sündenſchuld in Adam bei Weitem die Hauptſache blieb, und daß er ſich ſelbſt mitten im Kampfe bereit erwies, dieſe Grundlage ſeines Syſtemes, die wir die chriſtianiſirende nennen wollen, allein feſtzuhalten, und die andere, die wir als die ſpeculative bezeichnen mögen, preiszugeben [1]). Zwingli lehnte ſich dagegen beinahe ausſchließend auf die letztere, — denn Was er von der Erbſünde und dem Böſen überhaupt vorbrachte, iſt kaum beachtenswerth — huldigte ziemlich offen dem Pantheismus, und ſchloß ſich dadurch überhaupt an die Principien der zweiten oben geſchilderten mittelalterlichen Oppoſition gegen die Kirche an. Folgende Darſtellung wird näheren Aufſchluß gewähren.

Die Grundgedanken ſeiner Schrift von der Vorſehung ſind folgende. Alle Kraft iſt entweder eine geſchaffene oder ungeſchaffene; iſt ſie ungeſchaffen, ſo iſt ſie Gott ſelbſt; iſt ſie geſchaffen, ſo iſt ſie von Gott geſchaffen. Von Gott geſchaffen ſein heißt aber nichts Anderes, als ein Ausfluß ſeiner Kraft ſein; denn Was immer iſt, iſt aus ihm, durch ihn und in ihm, ja er ſelbſt. Die geſchaffene Kraft iſt alſo nur eine Erſcheinung

---

1) *Luther.* de servo arbitr. adv. Erasm. l. c. p. 177. b. Nonne agnoscis? Jam quaero et peto, si gratia Dei desit, aut separetur ab illa vi modicula, quid ipsa faciet? Inefficax (inquis) est, et nihil facit boni. Ergo non faciet, quod Deus aut gratia ejus volet; siquidem gratiam Dei separatam ab ea jam posuimus, quod vero gratia Dei non facit, bonum non est. Quare sequitur, liberum arbitrium sine gratia Dei prorsus non liberum, sed immutabiliter captivum et servum esse mali, cum non possit vertere se solo ad bonum. *Hoc stante, dono tibi, ut vim liberi arbitrii non modo facias modiculam, fac eam angelicam, fac, si potes, plane divinam, si adjeceris tamen hanc illaetabilem appendicem, et citra gratiam Dei inefficacem dicas;* mox ademeris illi omnem vim; quid est vis inefficax, nisi plane nulla vis? Freilich kömmt gleich darauf wieder, wie ſich aus dieſem Schluſſe ſchon erwarten läßt: Fixum ergo stet . . . nos omnia necessitate, nihil libero arbitrio facere, dum vis liberi arbitrii nihil est, neque facit, neque potest bonum, absente gratia.

der allgemeinen Kraft je in einem neuen Subjecte und neuen Individuum [1]). Der Begriff einer einem geſchaffenen Weſen eigenen Kraft iſt ebenſo unvereinbar mit dem Begriffe von der Gottheit, als mit dem Begriffe eines geſchaffenen Weſens, indem ja dieſes als ungeſchaffen aufgefaßt würde. Frei und ſein eigener Gott ſein wollen iſt demnach identiſch, und die Lehre von der Freiheit führt zur Selbſtvergötterung und zur Vielgötterei zugleich. Das Prädicat „Freiheit" und das Subject „Geſchöpf" heben ſich gegenſeitig auf, und der Ausdruck „freies Geſchöpf" enthält einen Widerſpruch.

Er fährt fort: Wie Freiheit als Eigenmacht mit der Allmacht Gottes unverträglich iſt, ſo ſtellt ſich auch der Begriff eines nach eigenem Plane lebenden Geſchöpfes als die Weisheit Gottes vernichtend dar: denn Dies hieße Gott zumuthen, daß er nach menſchlichen Einfällen und durch geſchöpfliche Klugheit geſetzten Handlungen ſeinen Rathſchluß, der nur ewig und darum unveränderlich ſein kann, abändere. Der Begriff der göttlichen Vorſehung iſt demnach dem Zwingli in jeder Beziehung Eins mit dem eines nothwendigen Geſchehens, und ganz folgerichtig hat er mit dem Begriffe der Freiheit des Wollens auch die Freiheit des Denkens aufgehoben [2]).

---

1) *Zwingli* de providentia. Tom. I. fol. 35. a. Quae tamen creata dicitur, cum omnis virtus numinis virtus sit, nec enim quicquam est, quod non ex illo, in illo et per illud, imo illud sit; creata, inquam, virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Testes sunt Moses, Paulus, Plato, Seneca. (!!)

2) L. c. Jam si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthinc cessarent sapientia et virtus nostri numinis. Quod si fieret, non esset numinis sapientia summa, qui non comprehenderet ac caperet universa, non esset ejus virtus omnipotens, quia esset virtus libera ab ejus potentia, et idcireo alia. Ut jam esset vis, quae non esset vis numinis, esset lux et intelligentia, quae non esset numinis istius sapientia. Welche Schlüſſe eines Reformators! Vor Allem wäre Zwingli'n zu rathen geweſen, ſeine Logik zu reformiren. Scheinbarer, wiewohl auch ohne wahren Inhalt iſt: Immutabilem

Seine Gedanken über das Weſen der geſchöpflichen Kräfte entwickelt hierauf Zwingli weiter, indem er ſagt: Das Sein aller Dinge ſei eben das Sein Gottes, und Gott ſelbſt; denn billige man das Gegentheil, ſo werde der Begriff des Unendlichen, der Gott zukomme, aufgehoben, indem Etwas, was er nicht ſei, neben ihm und auſſer ihm noch geſetzt werde [1]). Um ſeine Vorſtellung dem Landgrafen von Heſſen zugänglich zu machen, bedient er ſich der Vergleichung: gleichwie aus der Erde die Pflanzen und Thiere herauswachſen, und ſich, wenn ihr Individualleben wieder aufhöre, in dieſelbe zurück auflöſen, ſo verhalte es ſich auch mit dem Univerſum zu Gott, und fügt im Vorbeigehen die tröſtliche Bemerkung hinzu, daß hieraus die Unſterblichkeit des Menſchen ſehr klar einleuchte, indem man ſehe, daß Nichts, was je geweſen, ganz aufhören könne zu ſein, da es nur zum allgemeinen Sein zurückkehre. Auch konnte er hiebei die Digreſſion nicht unterlaſſen, daß die pythagoräiſche Lehre von der Seelenwanderung ſo ganz grundlos doch nicht ſei, und einen recht guten Sinn habe [2]).

Aus allem Dem folgert nun Zwingli weiter, daß es nur Eine Urſache geben könne, und die ſogenannten zweiten Urſachen dürften nicht als Urſachen, ſondern nur als Mittel und Werkzeuge der erſten, die zugleich die einzige ſei, aufgefaßt werden [3]). Hiemit wird nun ganz und gar geläugnet, daß der Menſch das freie Cauſalitätsprincip einer Reihe von Handlungen werden könne, und

---

autem diximus administrationem ac dispositionem, hanc ob causam, ut et eorum sententiam, qui hominis arbitrium liberum esse adseverant, non undique firmam, et summi numinis sapientiam certiorem ostenderem, quam ut eam eventus ullus latere possit, qui deinde imprudentem cogeret aut retractare aut mutare consilium.

1) L. c. fol. 355. b. Cum autem infinitum, quod res est, ideo dicatur, quod essentia et existentia infinitum sit, jam constat extra infinitum hoc Esse nullum esse posse .... fol. 356. Cum igitur unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse.

2) L. c. Sed hanc sententiam paulo φιλοσοφικώτερον tractatam .. exemplo ... confirmabimus etc.

3) L. c. fol. 358. b.

erſcheint derſelbe völlig als ein unbedingt leidendes Werkzeug, als eine lebendige Maſchine, die nie handelt, die immer nur in Bewegung geſetzt wird, und weder des Guten, noch des Böſen fähig iſt. So weit Zwingli, der Luthers Lehre von der menſchlichen Unfreiheit nur auf ihre Grundlagen zurückführte. Oft haben wir in unſern Tagen die ſogenannten orthodoxen proteſtantiſchen Theologen bewundert, wenn gerade ſie ſich neueren philoſophiſchen und theologiſchen Syſtemen entgegenſetzten, welche nur eine conſequente Durchführung der Principien der Reformatoren enthielten. So wenig kannte die proteſtantiſche Orthodoxie ſich ſelbſt! Bei allen Abweichungen in Einzelheiten iſt mir Schleiermacher der einzige ächte Jünger der Reformatoren.

Viertes Capitel.

Gegenſätze in der Lehre von den Sacramenten.

§. 28.

Lehre der Katholiken von den Sacramenten überhaupt.

Die Lehre von den Sacramenten laſſen wir unmittelbar nach der Darſtellung der beiderſeitigen Betrachtungsweiſe von der Rechtfertigung folgen, da dieſe, nach dem Ausdrucke der Synode von Trient, mittels der Sacramente theils in uns eintritt, theils durch dieſelben wächſt und vollendet wird, und wenn ſie verloren iſt, durch dieſelben wieder erneuert wird[1]). Wir beginnen auch hier mit dem Vortrage der kathaliſchen Lehre. Vor allem iſt der Begriff von den Sacramenten im Allgemeinen feſtzuſtellen, ſodann insbeſondere der Zweck ihrer Einſetzung, hierauf die Art und Weiſe, wie ſie die Gnade mittheilen, zu entwickeln, und endlich die Zahl derſelben zu bezeichnen.

Das Sacrament wird vom tridentiniſchen Katechismus als ein ſinnliches Zeichen beſchrieben, das in Kraft göttlicher Anordnung Ueberſinnliches, Heiligkeit und Gerechtigkeit nämlich,

---

1) *Concil. Trident.* Sess. VII. decret. de sacram.

nicht nur veranſchaulicht, ſondern auch bewirkt [1]). Hiebei macht daſſelbe Lehrbuch auf den Unterſchied aufmerkſam, der nach der angeführten Begriffsbeſtimmung zwiſchen einem Sacramente und einem Bilde oder dem Kreuzeszeichen und dergleichen ſtatt findet.

Ueber den Zweck ihrer Einſetzung verbreitete ſich derſelbe Katechismus in folgender Weiſe. Erſtens bedürfe der Menſch, als ein zum Theil der Sinnenwelt ſelbſt auch angehöriges Weſen, eines aus derſelben entlehnten Bildes, um Deſſen, was in ſeinem überſinnlichen Theile vorgehe, bewußt zu werden und es feſtzuhalten. Er fügt hinzu, wenn der Menſch nur Geiſt wäre, ſo würden die die Gerechtigkeit und Heiligkeit bewirkenden Gottesкräfte auch keiner ſinnlichen Vermittelung bedürfen. Zweitens ſtellt er die Sacramente als Unterpfänder des göttlichen Willens in Bezug auf die Menſchen, als Verſicherungszeichen der Wahrhaftigkeit der Verheißungen Gottes dar. Nur ſchwer, ſagt der Katechismus, laſſe ſich der Menſch zum Glauben beſtimmen; daher habe ſich Gott ſchon im alten Teſtamente neben dem Worte ſinnlicher Zeichen bedient, um den Menſchen im Vertrauen auf die göttliche Zuſage zu ſtärken; deßgleichen ſeien nun auch von Chriſtus ſolche Zeichen angeordnet worden, um den Menſchen als Unterpfand der Vergebung der Sünde, der himmliſchen Gnade und der Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes zu dienen. Drittens werden die Sacramente als die Kanäle (quasi alveus) begriffen, durch welche die Kraft, die aus dem Leiden Chriſti ſtrömt, die Gnade, die uns der Heiland verdient hat, beſondert, und einem Jeden einzel zugewendet wird, um durch Hülfe derſelben die Geſundheit der Seele wiederherzuſtellen, oder zu befeſtigen. Viertens, bemerkt der Katechismus, ſeien ſie als äuſſere Kenn- und Bekenntnißzeichen der Gläubigen zu betrachten. Folgender Gedanke endlich, der dieſe Darſtellung des genannten Lehrbuches beſchließt, iſt weit tiefſinniger und geiſtreicher, als er auf den erſten Anblick erſcheinen mag, der Gedanke nämlich, daß die Sacramente zur

1) Quare, ut explicatius, quid sacramentum sit, declaretur, docendum erit, rem esse sensibus subjectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet.

Pflege der chriſtlichen Frömmigkeit um ſo mehr beitragen, als ſie ſo recht geeignet ſeien, den Hochmuth durch die Betrachtung zu demüthigen, daß der Menſch, der ſich der Knechtſchaft der unteren Welt ſchmachvoll überantwortet habe, nun auch ihrer Vermittelung bedürfe, um ſich über ſie wieder zu erheben. Der falſche Spiritualismus, der ſich, wie einen bedeutenden Theil des Mittelalters hindurch, ſo auch zur Zeit der Reformation allenthalben ausſprach, und geltend zu machen verſuchte, hätte ſich ſchon durch die ernſte Beherzigung der großen, niederdrückenden Wahrheit, die dieſer Gedanke enthält, allein zum Bewußtſein ſeiner ganzen Verirrung erheben können [1]).

Was nun die Art betrifft, in der das Sacrament die heiligmachende Gnade uns zuwendet, ſo wird in der katholiſchen Kirche gelehrt, es wirke in uns, vermöge ſeines Charakters, als einer von Chriſtus zu unſerem Heile bereiteten Anſtalt (ex opere operato, scl. a Christo, anſtatt quod operatus est Christus [2]), d. h. die Sacramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menſchliche Stimmung, durch keine geiſtige Verfaſſung und Anſtrengung verurſacht werden kann, ſondern von Gott um Chriſti willen ſchlechthin im Sacramente gegeben wird. Allerdings muß ſie der Menſch empfangen und deßhalb empfänglich ſein, Was ſich in der Reue und dem Schmerz über die Sünde, in der Sehnſucht nach göttlicher Hülfe und dem vertrauensvollen Glauben ausſpricht; allein er vermag ſie nur zu empfangen, und darum nur empfänglich zu ſein. Es wird demnach durch dieſe Lehre die Objectivität der göttlichen Gnade feſtgehalten, und verhindert, die Wirkungen des Sacra-

1) L. c. p. 167. Die ganze Darſtellung des Katechismus iſt aus den Lehrbüchern der mittelalterlichen Theologen, z. B. aus Hugo von Sanct Victor, Alexander von Hales, Bonaventura und *Thom. Aquin.* Summ. tot. theolog. P. III. Q. LXI. Art. I. p. 276. genommen.

2) *Concil. Trid.* Sess. VII. c. VIII. Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit

mentes ganz in das Subjective herabzuziehen, und den Wahn zu nähren, als beſtünden dieſelben blos in einem logiſch-moraliſchen Effecte, in den menſchlichen Gefühlen, Betrachtungen und Entſchlüſſen, die bei ihrem Empfange, etwa wie bei dem Anblicke eines Gemäldes, das Chriſtum den Leidenden darſtellt, angeregt werden, oder dem Empfangen vorangeben. Dieſe menſchliche Thätigkeit iſt, bei den zu taufenden Kindern ausgenommen, nothwendig; allein ſie iſt nicht die in dem Sacramente verheißene göttliche Gnade, und verdient dieſelbe auch nicht; vielmehr werden die religiöſen Kräfte des menſchlichen Geiſtes durch das Sacrament in eine neue Bewegung geſetzt, indem deſſen göttlicher Inhalt die Seele des Menſchen befruchtet, neu belebt, mit Gott in die innigſte Gemeinſchaft ſetzt, und mit allen Menſchen fortwirkt, die ſich nicht unempfänglich erweiſen, oder, wie ſich das Concilium ausdrückt, die kein Hinderniß in den Weg legen [1]). Die

1) *Conc. Trid.* l. c. can. VI. Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum etc. anathema sit. Beſonders gut, wie gewöhnlich in dogmatiſchen Unterſuchungen, drückt ſich Bellarmin aus de sacramentis l. II. c. 1. Tom. III. p. 108—109. «Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justificatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrere, nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri, voluntatem, potestatem, probitatem; *ex parte suscipientis voluntatem, fidem et poenitentiam;* denique ex parte sacramenti, ipsam actionem externam, quae consurgit ex debita applicatione materiae et formae. Caeterum ex his omnibus id, quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis, vel suscipientis. Nun wird all das Geſagte begründet, und in Betreff des vom Miniſter Geſagten, blos ſeine voluntas als nothwendig dargeſtellt, dann fortgefahren: Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositio-

Lehre von der Rechtfertigung, nach welcher die göttliche Thätigkeit der menſchlichen vorangeht, und beide ſodann, im Falle die letztere nicht hartnäckig widerſtrebt, ein und daſſelbe gottmenſchliche Werk ſetzen, wiederholt ſich demnach auch hier; und ſchon aus dem allgemeinen Verhältniſſe, welches nach der katholiſchen Lehre zwiſchen Gnade und Freiheit ſtatt findet, hätte begriffen werden können, daß das opus operatum nicht blos eine göttliche Thätigkeit ſetzt, und eine Thatloſigkeit des Menſchen einſchließe [1]).

Daß die Katholiken ſieben Sacramente zählen, bedarf keiner weiteren Ausführung, wohl aber verdient noch mit einem Worte angedeutet zu werden, daß die Katholiken von keinem Sacramente behaupten, daß ſein Empfang zur Seligkeit ganz unbedingt nothwendig ſei; ſo genügt z. B. die ſehnſuchtsvolle, aber wegen unüberwindlicher äuſſerer Hinderniſſe nicht zu befriedigende Begierde eines Katechumenen, getauft zu werden. Gott, der die eine Weiſe, uns ſeine Gnade mitzutheilen, frei gewählt hat, kann ſich auch einer andern bedienen: aber dem Menſchen ſteht es nicht zu, die von Chriſtus dargebotenen Heilsmittel nach Will-

---

nes ex parte subjecti, non ut causae activae; non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Exemplum esse potest in re naturali. Si ad ligna comburenda primum exsiccarentur ligna, deinde excuteretur ignis ex silice, tum applicaretur ignis ligno, et sic tandem fieret combustio; nemo diceret, causam immediatam combustionis esse siccitatem, aut excussionem ignis ex silice, aut applicationem ignis ad ligna, sed solum ignem, ut causam primariam, et solis calorem seu calefactionem, ut causam instrumentalem.

1) Man vergleiche beſonders Sess. VI. cap. VI. von der Taufe, und Was unten von der Buße geſagt werden wird. — Uebrigens bringen viele Theologen mit Bellarmin in der angeführten Stelle, mit der Lehre vom opus operatum auch die in beſondere Verbindung, daß es nicht die Tugend und die Frömmigkeit des Ausſpenders der Sacramente ſei, wodurch die Wirkſamkeit derſelben bedingt werde

kühr abzulehnen, und einen andern Gnadenweg vorzuziehen; Dies würde einen recht groben Hochmuth vorausſetzen, und eine ſtrafwürdige Verachtung göttlicher Anordnungen ſein. Ein Spiritualismus dieſer Art iſt bei aller Feinheit Nichts weiter, als eine rohe fleiſchliche Anmaßung.

§. 29.

Lutheriſche Lehre von den Sacramenten überhaupt. Folgen dieſer Lehre.

Im Beginne der Reformation ſprachen ſich Luther und Melanchthon im ſchroffſten Gegenſatze zu den Katholiken aus, wovon der innere Grund lediglich in ihrer einſeitigen Auffaſſung der Rechtfertigung des Menſchen vor Gott zu ſuchen iſt. Dadurch wurde vor Allem die Mittheilung wirklich heiligender Kräfte mittels der Sacramente in den Hintergrund, ja wohl auch ganz und gar in Abrede geſtellt, gleich als fürchteten ſich die Reformatoren geheiligt zu werden. Das Höchſte, wozu ſie ſich erheben konnten, war die einſeitige Auffaſſung derſelben unter dem Geſichtspuncte des Unterpfandes für die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung, die Sünden zu vergeben; die Beſtimmung der Sacramente ſollte demnach keine andere ſein, als den gläubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm ſeine Sündenſchuld erlaſſen ſei, und ihn ſonach zu tröſten und zu beruhigen. Da nun die Sacramente nicht als Gnadenmittel betrachtet wurden, die eine innerlich heiligende Kraft überbringen, dem Menſchen darbieten, ſo wurde nothwendig alle Wirkung derſelben auf die ſubjective Thätigkeit bei ihrem Empfange eingeſchränkt und behauptet, der Genuß derſelben ſei nur in ſo weit von Früchten begleitet, als der Glaube an die Sündenvergebung ſtatt finde.

Hiemit wurde demnach Erſtens das opus operatum, der objective Charakter dieſer Heilsmittel nothwendig verworfen, und Alles ins Subjective herabgezogen. Einen zweiten Gegenſatz aber rief, dem Geſagten zufolge, der lutheriſche Begriff vom Sacramente inſofern hervor, als die Katholiken, denen Sündenvergebung und Heiligung Ein göttlicher Act iſt, auch unter der

mittels der Sacramente zu bewirkenden oder zu erhöhenden Rechtfertigung Beides zugleich verſtehen: indem der Menſch durch den rechten Gebrauch der Sacramente geheiligt wird, werden ihm auch die Sünden vergeben, oder, wenn dieſe ſchon vergeben ſind, die heiligende Gnade vermehrt; wogegen den Reformatoren, deren Syſtem überall gar zu einſeitig die Sündenvergebung hervorhebt, auch die Sacramente nur als Beſtätigungsmittel des Glaubens an dieſelbe dienen mußten. Melanchthon verräth in der erſten Ausgabe ſeiner loci theologici [1]) nicht einmal eine Ahnung einer umfaſſenderen und tieferen Vorſtellung von den Sacramenten, als die eben entwickelte; und Luther [2]) hebt in ſeiner Schrift von der babyloniſchen Gefangenſchaft der Kirche eben auch keine andere hervor.

In Betreff des Unterſchiedes der altteſtamentlichen Symbole von den neuteſtamentlichen Sacramenten pflegten die katholiſchen

---

1) P. 46. Apparet, quam nihil sacramenta sint, nisi fidei exercendae μνημόσυνα. p. 141. u. ff. Nostra imbecillitas signis erigitur, ne de misericordia Dei inter tot insultus peccati desperet. Non aliter atque pro signo favoris divini haberes, si ipse tecum coram colloqueretur, si peculiare aliquod pignus misericordiae, qualecunque miraculum tibi exhiberet: decet de his te signis sentire, ut tam certo credas, tui misertum esse Deum, cum beneficium accipis, cum participas mensae domini, quam crediturus tibi videris, si ipse tecum colloqueretur Deus, aut aliud quidquam ederet miraculi, quod ad te peculiariter pertineret. Fidei excitandae gratia signa sunt proposita. — Probabilis et illi voluntatis sunt, qui symbolis seu tesseris militaribus haec signa comparaverunt, quod essent notae *tantum*, quibus cognosceretur, ad quos pertinerent promissiones divinae.

2) Opp. Jen. Tom. III. fol. 266. b. Omnia Sacramenta ad fidem alendam sunt instituta. 289. b. Error enim est Sacramenta novae legis differre a sacramentis veteris legis penes efficaciam significationis. 287. Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis seu esse signa efficacia gratiae. Haec enim omnia dicuntur in jacturam fidei, ex ignorantia promissionis divinae. Nisi hoc modo efficacia dixeris, quod si adsit fides indubitata, certissime et efficacissime gratiam conferunt.

Theologen zu lehren, die erſteren theilten keine rechtfertigende, in wirkliche Lebensgemeinſchaft mit Gott verſetzende Kraft mit, wohl aber die letzteren. Da nun die Proteſtanten die Rechtfertigung und Heiligung getrennt wiſſen wollten, und jene nur durch den Glauben bedingt ſein laſſen, ſo konnten ſie dieſer Beſtimmung begreiflich ihren Beifall nicht geben; Was hinderte ſie indeß feſtzuſetzen, daß unſere Heilsmittel die Träger wahrhaft heiligender Kräfte ſeien, Was von den jüdiſchen nicht geſagt werden kann? Melanchthon aber ſchreibt: „die Beſchneidung iſt Nichts, ſo iſt auch die Taufe Nichts, die Gemeinſchaft des Tiſches des Herrn iſt Nichts, ſie ſind vielmehr Zeugen und σφραγίδες des göttlichen Willens gegen dich; durch ſie wird dein Gewiſſen ſicher, wenn es an der Gnade, an dem Wohlwollen Gottes gegen dich zweifelte.“ Hier iſt die Taufe und das heilige Abendmahl mit der Beſchneidung in eine unterſchiedsloſe Claſſe geworfen, und jene ſind nur Bundeszeichen gleich dieſer. Melanchthon drückt ſich jedoch noch beſtimmter aus; er vergleicht die Sacramente des neuen Bundes mit den Zeichen, die dem Gideon gegeben wurden, um ihn des zu erkämpfenden Sieges gewiß zu machen. Hiebei iſt jedoch der Vergleichungspunct, den Melanchthon feſtgehalten wiſſen will, nicht zu verrücken; er will nicht ſagen, daß die Sacramente uns in derſelben Weiſe ein Siegeszeichen über unſeren Feind, das Böſe nämlich, ſein ſollen, wie dem Gideon das ihm gegebene Unterpfand die Gewißheit gewährte, daß er die Widerſacher des Volkes Gottes überwinden werde; nein, nur in der abſtracten Gewißheit liegt dem Melanchthon das Aehnliche. Hier bezieht ſie ſich aber darauf, daß Israel ſiegreich aus dem bevorſtehenden Kampfe hervorgehen werde, dort, daß wir Troſt ſchöpfen ſollen, wenn wir auch in dem Kampfe unterliegen. Eine ſo dürftige Betrachtungsweiſe der Sacramente führte nothwendig zur Anſicht, daß dieſelben nur durch den Glauben an die göttliche Verheißung der Sündenvergebung wirken.

Erſt im Verlaufe der Streitigkeiten mit den Schwarmgeiſtern, wie ſich Luther ausdrückte, oder mit den Sacramentirern, näherten ſich die wittenbergiſchen Reformatoren der Kirchenlehre wieder. Schon die augsburgiſche Confeſſion drückt ſich, obgleich an ſich

unbeſtimmt genug, doch immerhin in der Weiſe aus, daß ſich die Katholiken bei den ſpäteren Verhandlungen ziemlich zufrieden damit bezeigten. Die Apologie iſt noch klarer, indem ſie mit dürren Worten ſagt, daß das Sacrament eine von Gott angeordnete Ceremonie oder ein Werk ſei, in welchem uns das veranſchaulicht werde, was die der Ceremonie angeknüpfte Gnade darbiete [1]).

Allmählig nahmen aber die Lutheraner ſtillſchweigend den ganzen Begriff des opus operatum wieder auf, obſchon ſie ſich bis auf den heutigen Tag dagegen erklären, Was ihnen freilich nur dadurch möglich wird, daß ſie mit dem Urſprung der lutheriſchen Entgegenſetzung gegen daſſelbe unbekannt zu ſein ſcheinen, und zugleich dem katholiſchen Begriffe von ihm eine willkührliche Bedeutung unterſchieben [2]). Es konnte allmählig gar kein bedeutender in der Sache gelegener Unterſchied mehr hervorgehoben werden; da aber doch ehedem zwiſchen Katholiken und Proteſtanten geſtritten wurde, und die ſpäteren Proteſtanten die Mißgriffe der erſten nicht zugeſtanden, ſah man ſich genöthigt, Differenzen zu erfinden. Schon Chemnitz gab Luthers urſprüngliche Lehre ſehr entſtellt wieder, und wollte durchaus nicht bekennen, daß der-

1) *Confess. August.* Art. XIII. De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. *Apolog.* p. 178. Sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae. p. 206. Sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae gratia.

2) Marheineke geſteht dies wenigſtens, und ſagt, der Unterſchied der Confeſſionen beſtehe lediglich darin, daß die Katholiken lehren, sacramenta *continere* gratiam, die Proteſtanten dagegen, sacramenta *conferre* gratiam. Die Katholiken bedienen ſich beider Ausdrücke, wie aus dem Bisherigen zu erſehen. Inwiefern aber das continere gar nicht auf den proteſtantiſchen Begriff paſſen ſoll, wird das *in, sub* et *cum* pane deutlich machen!

ſelbe einer ſo einſeitigen Betrachtungsweiſe von den Sacramenten gehuldigt habe, und gab ſich nur die Mühe, die Scholaſtiker, namentlich den Gabriel Biel, zu mißhandeln, um Luthers Abweichungen von ſich ſelbſt in den Augen ununterrichteter Leſer zu verbergen [1]).

Inzwiſchen hatte die urſprüngliche Anſicht Luthers von den Sacramenten ſehr bedeutende Folgen, obſchon ſie blos, wie die bald wieder eingetretene Berichtigung lehrt, aus leichtſinnigem Oppoſitionsgeiſte und Mangel an ernſter Ueberlegung hervorgegangen war. Da nämlich die genannten Heilsmittel durch ihren ſymboliſchen Charakter nur den Glauben an die Sündenvergebung ſtärken und befeſtigen ſollten, ſo mußte nothwendig die Zahl der altkirchlichen Sacramente vermindert werden; denn Jedermann begreift auf den erſten Augenblick, daß die Ehe nicht mehr unter dieſelben gezählt werden konnte, da ſie wahrhaft nicht zu dem Zwecke eingeſetzt iſt, um als Unterpfand der Sündenvergebung zu dienen. Auch der Ordo und ſeine Bedeutung konnte nicht mehr gewürdigt werden, indem derſelbe eben ſo wenig die Beſtimmung hat, den Glauben des Ordinanden, daß ihm ſeine Sünden erlaſſen ſeien, zu nähren und zu pflegen [2]); mit einem Worte: die Siebenzahl wurde im Widerſpruche mit der Schriftlehre und der begründetſten Tradition der katholiſchen und orthodox griechiſchen Kirche, ja ſelbſt der Neſtorianer und Monophyſiten, die ſich ſchon vor vierzehn hundert Jahren von der Gemeinſchaft der erſt genannten Kirchen getrennt haben, auf die Zweizahl herabgeſetzt, und blos noch die Sacramente der Taufe und des Abendmahls beibehalten, wiewohl nicht einmal mehr dieſe Zweizahl begriffen werden kann. Die Firmung ſollte nur

---

1) *Chemnit.* Exam. P. II. p. 39 seq. Seine Verdrehungen weiſt Bellarmin de Sacramentis l. II. c. 1. l. l. p. 110 seq. recht gut nach.

2) *Melancht.* loc. theolog. p. 147. Matrimonium non esse institutum ad significandam gratiam, (gratia iſt hier nur göttliche Sündenvergebung) non est quod dubitemus. Quid autem in mentem venit iis, qui inter signa gratiae ordinem numerarunt? Cum non aliud sit ordo, quam deligi ex ecclesia eos, qui docent etc.

eine Wiederaufnahme der Taufe ſein, und das Abendmahl, welches auch nur als Unterpfand der Sündenvergebung betrachtet ward, die Stelle der letzten Oelung vertreten, da man in der Todesgefahr am meiſten der Verſicherung der verzeihenden Barmherzigkeit bedürfe. Von der Buße muß noch beſonders geſprochen werden[1]). Umgekehrt leuchtet ein, wie der Katholik, der den Gläubigen nicht vorzugsweiſe unter dem einſeitigen Geſichtspuncte auffaßt, daß er jener Menſch ſei, welcher um Chriſti willen Nachlaß der Sünde erlangt habe, ſondern unter dem lebendig Gläubigen zugleich den von der Sünde ſelbſt erlöſten und mit Geiſt und Sinn gottgeweihten Menſchen ſich denkt, eines Kreiſes von Sacramenten bedarf, der alle wichtigen Momente ſeines Lebens umſchließt, ſo daß in jedem derſelben die Betrachtungsweiſe ſeiner ganzen irdiſchen Pilgerbahn wiederkehrt, die höhere Beziehung eines jeden Abſchnittes derſelben auf die Erlöſung in Chriſto ſinnbildlich ausdrückt, und zugleich die göttliche Kraft, die zu deſſen Beginne und Verlaufe erforderlich iſt, verbürgt und wirklich mittheilt.

Die Eine Verſchlungenheit des Menſchen mit der niedern, ſeit Adams Ungehorſam dem Fluche unterworfenen, Welt offenbart ſich auf die mannichfaltigſte Weiſe; eben ſo mannichfaltig ſind dagegen auch die Arten, in welchen wir in und durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus wieder in eine höhere Weltordnung eingereiht

---

1) *Melancht.* l. l. p. 156. Signum gratiae certum est participatio mensae, hoc est, manducare corpus Christi et bibere sanguinem. Sic enim ait . . . quoties feceritis facite in memoriam mei. Id est: cum facitis, admoneamini Evangelii, seu remissionis peccatorum . . . . Est autem significatio hujus sacramenti, confirmare nos toties, quoties labescunt conscientiae, quoties de voluntate Dei erga nos dubitamus. (d. h. ſo oft wir zweifeln, ob es Gott ernſt ſei, uns die Sünden zu vergeben.) Id cum alias saepe, tum maxime, cum moriendum est, accidit . . . Unctionem arbitror esse eam, de qua Marci VI. . . . . (Jakob V, 14. ſieh ihm nicht ein!) Sed ea signa esse tradita, ut certo significent gratiam, non video. (Als wenn es nicht bei Jakobus ausdrücklich hieße: κὰν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.)

werden [1]). Werden wir durch die irdiſche Zeugung und Geburt in den allgemeinen, zerrütteten Weltzuſammenhang verſetzt, ſo

1) *Thom. Aquin.* Summ. P. III. q. LXV. art. I. p. 296. wirft ſich ein: Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina et una Christi passio: una enim oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos. Unter Anderem erwiedert er hierauf: Dicendum, quod sacramenta ecclesiae ordinantur ad duo, scilicet ad perficiendum hominem in his, quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae, et etiam in remedium contra defectum peccati. Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et caetera corporalia conformitatem quandam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur. Uno modo quantum ad personam propriam, alio modo per respectum ad totam communitatem societatis, in qua vivit; quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter. Uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem: alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines vel aliquid hujusmodi. Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter. Primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere. Et loco hujus in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio: secundum illud ad Titum III. Secundo, per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. Et loco hujus in spirituali vita est confirmatio, in qua datur sanctitas ad robur. Unde dicitur discipulis jam baptizatis, Luc. ult.: «Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto.» Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco hujus in spirituali vita est Eucharistia, unde dicitur Joannis VI. Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum, ideo necessario est homini curatio ab infirmitate. Quae quidem est duplex, una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit. Et loco hujus in spirituali vita est poenitentia, secundum illud Psalmi: «sana animam meam, quia peccavi tibi.» Alia

tritt uns dieſer bei reifenden Jahren in immer mehr ſich vereinzelnden Beziehungen und beſtimmteren Geſtaltungen entgegen, und Was durch die Geburt im Keime gegeben iſt, wird nun entwickelt und eben dadurch verwirklicht und bekräftigt. Aber immer feſter fühlt ſich der Menſch ergriffen von den Geſetzen dieſer Welt; ſie umſtrickt ihn mit ſtets wachſender Kraft, und er geht nun mit einem Weſen ſeiner Gattung in geſchlechtlich-irdiſcher Liebe den engſten Bund ein, eben ſo frei entſchloſſen, als auf eine geheimnißvolle Weiſe genöthigt, für die Fortdauer der Gattung und damit der geſammten niederen Weltordnung Sorge zu tragen. Zugleich wird er hiedurch thätiges und mitzählendes Glied des Staates, eines größern, aber immer beſchränkten Kreiſes von Menſchen, die in der Regel urſprünglich Alle einem Patriarchen entſproſſen, durch Entgegenſetzung gegen andere Familienverbindungen in eigenthümliche Schickſale eingegangen ſind, dadurch einen beſonderen Charakter eingeprägt erhielten, und in gemeinſamer Ordnung zu gegenſeitigem Schutze ſich in dieſer Entgegenſetzung mit allen dadurch bedingten beſonderen Intereſſen behaupten. Beginnt, wenn einmal der Menſch der Welt gegeben iſt, alles übrige hier noch Berührte in einem mehr oder weniger

---

autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium. Et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam, unde dicitur Jac. V. . . . . Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo per hoc, quod accipit potestatem regendi multitudinem seu exercendi actus publicos. Et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Heb. VII., quod sacerdotes hostias offerunt non tantum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, ex eo quod non solum est sacramentum, sed naturae officium. Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis: confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur. Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum: poenitentia contra actuale peccatum, post baptismum commissum etc.

beſtimmten Momente im Verlaufe ſeiner Lebensgeſchichte, ſo zieht ſich dagegen Anderes durch alle Momente derſelben hindurch; die Selbſterhaltung bildet den Mittelpunct des irdiſchen Strebens, das in der Sorge für die Nahrung ſich zuſammendrängt. So ſehr du indeß dich auch abmüheſt, durch immer neues Einſammeln irdiſcher Kräfte dein irdiſches Daſein ſtets von Neuem zu gewinnen: der Samen des Todes drängte ſich ſchon in den erſten Keim deines Lebens ein, kündet ſein Daſein ſelbſt in der Mitte der heiterſten Entwickelung leiblicher Blüthe an, erſtarkt immer mehr, und überwältigt zuletzt das Leben ſelbſt. So entwickelt ſich in mannichfaltig abwechſelndem, dem Irdiſchen zugewandten Thun und Leiden, ſich Freuden und Trauern unabweisbar aus dem Anfang das Ende, durch Krankheiten verſchiedener Art ſchon angedeutet, und der aus Staub und Aſche Entſtandene löſt ſich wieder in dieſelben auf.

Dieſer niederen Ordnung der Dinge ſtellt nun die Kirche in Kraft des an ſie ergangenen Auftrages Chriſti durchweg eine höhere gegenüber, nicht um jene zu vernichten, ſondern in die Erlöſung aufzunehmen, und zu verklären, und alle Momente des irdiſchen und ſündhaften Daſeins durch Himmliſches zu läutern, das Menſchliche, wie es durch Adam ſich geſtaltet hat, wieder ins Göttliche, und die Zeit in die Ewigkeit zu erheben. Symboliſche Zeichen bringen dem Sinne die höhere Welt nahe, zugleich mittheilend aus dieſer die Kraft für ſie. An die ſündbefleckte Geburt für die Erde ſchließt ſich die geiſtliche Wiedergeburt für den Himmel an; an den Moment, in welchem die allgemeinen Entwickelungen und Gefahren des Weltlebens auch das einzele Individuum feſter zu umſchlingen und ernſter zu ergreifen drohen, die Kräftigung des Geiſtes durch den Geiſt von Oben, um den bevorſtehenden heißen Kampf würdig zu beſtehen. Die irdiſche Geſchlechtsverbindung, ſo geeignet den Menſchen in den unterſten Tiefen des Erdenlebens umkommen zu laſſen, wird zur himmliſchen, und die aller dauernden Einigung widerſtrebende Sinnlichkeit in Chriſto dem Herrn gebändigt, und dienſtbar dem unauflöslichen Vereine der Geiſter. Geht der Menſch durch die Ehe zugleich in einen näheren Verband mit dem irdiſch beſchränkten

Staatsleben ein, ſo ſteht derſelben eine ſinnbildliche Handlung gegenüber, welche, indem ſie Centralorgane für den Verband der Gläubigen als ſolcher weihet, es möglich macht, daß alle dieſe ſich als Glieder eines allumfaſſenden göttlichen Reiches auf Erden betrachten, welches, unterſchieden von den irdiſchen beſchränkten Reichen, alle dieſe durchdringen und mit ſeinem Geiſte beleben ſoll, gleichwie das religiös-kirchliche Leben des Einzelen ſein irdiſch-bürgerliches. Iſt die Ehe die Bedingung nicht nur der Staaten, ſondern des ganzen irdiſchen Lebens und ſeiner geordneten Entwickelung; ſo auch die Prieſterweihe des geſammten kirchlichen Lebens und aller übrigen Sacramente. Der irdiſchen Nahrung und vergänglichen Speiſe gegenüber wird das Himmelsbrod geboten zum, das ganze Leben hindurch fortwährenden, geiſtlichen Genuſſe, ſo daß der Tiſch des Herrn in derſelben Weiſe den Mittelpunct des Gottesdienſtes und des religiöſen Lebens bildet, wie der Tiſch des Hausvaters den Mittelpunct des Erdendienſtes und des bürgerlichen Lebens. Blickt in gewaltſamen Störungen des leiblichen Organismus der Feind des zeitlichen Lebens ſichtbar durch, ſo bietet Stärke und Kraft die Salbung dar, mahnend, daß jeden Falles der eigentliche Menſch durch höhere Kraft gerettet werde, Was beſonders bei nahender Auflöſung des Bandes zwiſchen Geiſt und Leib ſeine Wirkung nicht verfehlt. Die heilige Handlung, die dem der Kirche ſchon einverleibten, ſchwerer gefallenen, aber zurückkehrenden Sünder gewidmet iſt, läßt ſich nicht als normales Moment in der Geſchichte des geiſtlichen Lebens begreifen, weil ſonſt der Fall nach der Wiedergeburt ſelbſt als ein unvermeidlicher und nothwendiger zur Anſicht käme, d. h. keine Sünde wäre; ſie iſt aber doch von Gottes Barmherzigkeit als auſſerordentliches Gnadengeſchenk angeordnet, ſo daß die Siebenzahl der Sacramente erfüllt wird.

Der Proteſtantismus verzweifelt an der Möglichkeit, das Irdiſche vom Himmliſchen ganz durchdringen zu laſſen, und Jenes nur in Dieſem anzuſchauen, weßwegen er nicht nur die Lehre von den ſieben Sacramenten als eine menſchliche Anmaßung, die gegen eine unvermeidliche Nothwendigkeit anrennen will, zu verwerfen genöthigt war, ſondern auch noch die von ihm beibehal-

tenen zwei nur der Festhaltung der Lehre von der Sündenvergebung in dem nicht zu bändigenden fleischlichen Leben widmete.

§. 30.

Fernere Folgen der ursprünglichen lutherischen Vorstellung von dem Wesen des Sacramentes.

Daß die Kindertaufe nach der protestantischen Ansicht von den Sacramenten ein völlig unbegreiflicher Act sei, ist keinem Zweifel unterworfen: wenn nur durch den Glauben das Sacrament wirkt, von welchem Werthe mag es einem bewußtlosen Kinde sein? Die Wiedertäufer, gegen welche sich Luther so sehr ereiferte, zogen aus den Prämissen, die er gegeben hatte, nur ganz einfache Folgerungen, und konnten deßhalb durch ihn, ohne Untreue gegen seine Ansicht, auch nicht widerlegt werden.

Deßgleichen dürfte es auch nicht schwer sein, zur Einsicht zu gelangen, daß bei solchen Vorstellungen nicht der mindeste Grund vorhanden war, eine wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle anzunehmen. Denn sollte das Abendmahl, wie Luther sagte, nur ein Unterpfand der Sündenvergebung sein, so ist in keiner Weise abzusehen, wozu Christus selbst gegenwärtig sein sollte. Das nackte Brod und der nackte Wein leisteten Alles, was von dem Sacramente erwartet wurde. So wenig Gott in dem Regenbogen, welcher als das Unterpfand der Verheißung, daß keine Wasserfluth mehr die Bewohner der Erde vernichten solle, einer kindlichen Welt vorgestellt wurde, persönlich gegenwärtig sein muß, damit jene zu einem Symbol auserwählte Naturerscheinung ihren beruhigenden Zweck erreiche; eben so wenig bedarf es der wirklichen Gegenwart des Heilandes im Altarssacramente, wenn es nur als Unterpfand des Sündennachlasses dienen soll. Andreas Carlstadt sah Dies ein, und leitete aus der von Luther selbst bezeichneten Weise, in der das Sacrament betrachtet werden müsse, Schlüsse gegen die Gegenwart Christi im Abendmahle ab, und Plank hätte es unseres Erachtens nicht bezweifeln sollen, ob der erst genannte Reformator wirklich in der Art zur Verneinung derselben geführt worden sei, die er selbst in einer seiner Schriften

entwickelt[1]). Wir erkennen eine innere Nothwendigkeit der Anſicht Carlſtadts an, ſobald er in Luthers einſeitige Auffaſſung der Sacramente überhaupt eingegangen war. Hier, ſo ſcheint es, haben wir auch den Schlüſſel zur Erklärung der Thatſache gefunden, daß Luther kurz nach dem erſten Ausbruche der genannten Streitigkeiten an Capito und Bucer, die ihn um die Löſung der Schwierigkeiten baten, welche Carlſtadt gegen die wirkliche Gegenwart Chriſti im Sacramente des Altars erhoben hatte, ſchrieb: ſchon vor fünf Jahren ſei auch er auf denſelben Gedanken, wie Carlſtadt gekommen, und gerne hätte er denſelben geltend gemacht, „um dem Papſtthum einen Puff zu geben," wenn ihn nicht der ſo klare Buchſtabe der heiligen Schrift abgehalten hätte[2]). Seine ganze Betrachtungsweiſe der Sacramente führt ihn der Carlſtadtiſchen Anſicht entgegen, und Was Luther als bibliſche Lehre widerſtrebend zu verehren ſich genöthigt ſah, fand in ſeinem Syſteme keinen inneren Halt mehr. Eben ſo dringend hätte ſich übrigens Luther auch durch ſeine Anſicht, daß die Grundlagen der beſtehenden Kirche erſchüttert werden müßten, indem ſie in weſentliche Irrthümer verfallen ſei, beſtimmen laſſen ſollen, die wahrhafte Gegenwart des Herrn im Sacramente zu beſtreiten; denn unzuſammenhängend iſt es doch wohl gewiß, auf der einen Seite eine wirkliche und darum wirkſame Gegenwart Chriſti in der Kirche feſtzuhalten, und auf der andern Seite zu behaupten, dieſelbe ſei von ihm abgefallen, oder vielmehr, er habe ſich von ihr zurückgezogen, und dieſelbe ihre eigenen Wege in ſo wichtigen Angelegenheiten wandeln laſſen.

1) Plank, Geſchichte der Entſtehung u. ſ. w. II. B. S. 215. u. ff.

2) E. Münch in: Willibald Pirkheimers Schweizerkrieg theilt S. 54. ff. einen Brief dieſes Gelehrten an Melanchthon mit, worin dieſelbe Anſicht aufgeſtellt zu werden ſcheint. Es heißt: „So ſind Ockolampadius, Zwinglein, und Andere mit dem höchſten wider den Luther, und wenn Luther nit ſo weit hinter die Sach wär kommen, und dem Dr. Karelſtadt zuviel Widerpart gehalten hätt, wär er das Haupt in dieſem verdammten Irrſal." P. will ſagen, nur durch den Widerſpruch gegen Carlſtadt ſei Luther wieder zur Lehre von einer wirklichen Gegenwart Chriſti im Abendmahle zurückgeführt worden.

Wenn wir vielleicht zur Annahme berechtigt ſind, daß Luthers und beſonders Melanchthons allgemeine Darſtellung der Sacramente den Weg zur urſprünglichen helvetiſchen Anſicht vom Abendmahl gebahnt habe — denn die Schlüſſe, die Luther ſelbſt zu ziehen ſo geneigt war, boten ſich einem jeden Andern nicht minder dar — ſo dürften wir bei einer genaueren Betrachtung in derſelben Darſtellung auch noch die Quelle entdecken, aus der die Verwerfung aller Sacramente oder doch die Gleichgültigkeit gegen dieſelbe floß, wozu wir in den erſten Zeiten der Reformation ſchon eine ſo große Neigung bemerken, z. B. bei Carlſtadt und Schwenkfeld. Luther, zumal Melanchthon, hatten ſich mehr als einmal dahin ausgeſprochen, daß, Wer die göttliche Verheißung im Glauben feſthalte, der Sacramente nicht einmal bedürfe [1]). Carlſtadt hat daher ſchon gegen die Lehre, die Sacramente ſeien das Unterpfand der Sündenvergebung, bemerkt: „wer das recht Gedächtniß Chriſti habe, ſei ſeiner Erlöſung ſicher, und habe Friede zu Gott durch Chriſtum, nicht durchs Sacrament; ſei Chriſtus unſer Fried und Verſicherung, ſo könnten ſeelloſe Creaturen nicht befrieden und ſicher machen [2])." Erſt als Luthern ſeine eigenen Gedanken aus dem Munde Anderer entgegentönten, fand er ſie unwahr und gefährlich! In ſeinem größeren Katechismus läßt er ſich daher kein Wort entfallen, wodurch die Sacramente irgend als entbehrlich dargeſtellt würden; vielmehr hebt er nun ihre Kraft

---

1) *Melanchth.* loc. theol. p. 142. Sine signo restitui Ezechias potuit, si nudae promissioni credere voluisset: vel sine signo Gideon victurus erat, si credidisset. Ita sine signo justificari potes, modo credas. *Luther.* de captivit. Babylon. l. c. fol. 280. Neque enim Deus aliter cum hominibus egit aut agit, quam verbo promissionis. Rursus nec nos cum Deo unquam aliter agere possumus, quam fide in verbum promissionis ejus. Opera ille nihil curat, nec eis indiget, quibus potius erga homines et cum hominibus et nobis ipsis agimus. Fol. 286. b. Qui eis credit, is implet ea, etiamsi nihil operetur.

2) S. die Auszüge aus Carlſtadt's Schrift bei Plank a. a. O. S. 218. u. ff.

und Wirkſamkeit mit allem Ernſte und auf das Angelegentlichſte hervor [1]).

§. 31.

Zwingli und Calvin über die Sacramente.

Zwingli bildete ſich den ſchlechteſten und armſeligſten Begriff von den Sacramenten, der nur möglich war, jedoch ſo, daß er blos, wie geſagt, die ihm von Luther und Melanchthon gegebenen Winke weiter verfolgte. Er betrachtet die Sacramente nämlich nur als Ceremonien, durch welche ſich der Menſch als Mitglied der Kirche und Anhänger Chriſti darſtellt. Er billigt es demnach ſehr, daß die Lutheraner den Glauben abgelegt hätten, die Sacramente trügen Etwas zur Rechtfertigung bei, bedauert aber deſto mehr, daß ſie dieſelben noch als Unterpfänder der göttlichen Huld und Barmherzigkeit verehrten, indem Derjenige, deſſen Glaube einer ſolchen Beſtätigung bedürfe, gar keinen beſitze. In dieſer Beziehung ſagt er, der Empfang der Sacramente gebe vielmehr der Kirche die Verſicherung, daß ihre Anhänger glauben, als daß dieſe ſelbſt in ihrem Glauben ſicherer und feſter würden [2]).

---

1) *Catech. maj.* p. 510 seq.

2) De vera et falsa relig. Commentar. Opp. Tom. II. fol. 197—199. Er ſchließt alſo: Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae, pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum, aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te. Si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali ad confirmationem egeat, fides non est. De peccato originali declarat. l. c. fol. 122. Signa igitur nihil quam externae res sunt, quibus nihil in conscientia efficitur. Fides autem sola est qua beamur .... Symbola igitur sunt externa ista rerum spiritualium et ipsa minime sunt spiritualia, nec quidquam spirituale in nobis perficiunt: sed sunt eorum qui spirituales sunt, quasi tesserae. Anderwärts drückt er ſich indeß auch etwas milder aus; z. B. in der fidei ecclesiasticae expositio l. c. p. 551. Docemus ergo, sacramenta coli debere, velut res sacras, ut quae res sacratissimas significent, tam eas, quae gestae sunt, tam eas, quae nos agere et exprimere debemus. Ut Baptismus significat et Christum nos

Hatten demnach Luther und Melanchthon die Sacramente gegen das Zeugniß aller chriſtlichen Jahrhunderte und die beſtimmteſten Belehrungen der heiligen Schrift zum bloſen Bundeszeichen zwiſchen Gott und den Menſchen herabgewürdigt; ſo ging Zwingli noch einen Schritt weiter, und ſtellte ſie unter dem Geſichtspuncte von Bundeszeichen der Menſchen unter ſich dar. Wer könnte nun noch einen Sinn mit den Worten Chriſti verbinden: „Wer glaubt und getauft iſt, wird ſelig werden?“ Und wie kraft- und gedankenlos muß die Stelle Pauli erſcheinen, worin er die Taufe das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geiſtes nennt! Beachtenswerth iſt aber die Unſicherheit des Glaubens, die Zwingli im Eingang ſeiner Abhandlung von den Sacramenten an den Tag legt. Er bittet um Verzeihung, wenn er den Meinungen Anderer zu nahe trete, und erklärt, daß er, mit Ausnahme Emſers und Ecks, gegen Jedermann verträglich ſei, und hinwiederum auch die Nachſicht Anderer in Anſpruch nehme[1]); gleich als handelte es ſich hier um menſchliche Anſichten, um zweifelhafte Dinge; gleich als wäre die chriſtliche Kirche ein ſo mißrathenes und klägliches Machwerk, daß ſie nicht einmal wüßte, und mit Beſtimmtheit wiſſen könnte, Was denn Das ſei, was ſie täglich übt, und auf Befehl Chriſti übt, und durch alle Jahrhunderte hindurch üben ſoll. War aber einmal der feſte Grund und ewig ſichere Boden verlaſſen, dann mußte freilich Alles

---

sanguine suo abluisse, et quod nos illum, ut Paulus docet, induere debemus, hoc est ad ejus formulam vivere; sic Eucharistia quoque significat cum omnia, quae nobis divina liberalitate per Christum donata sunt, tum quod grati debemus ea charitate fratres amplecti, qua Christus nos suscepit, curavit ac beatos reddidit. Hienach bedeutet alſo doch auch das Sacrament Etwas für den Empfänger, nicht blos für die Kirche. Es war aber auch dieſe Schrift Zwingli's Schwanengeſang, wie ſich Bullinger in der Vorrede zu derſelben p. 550. ausdrückt: «nescio quid cygneum vicina morte cantavit.» Wahrhaft ein recht hoher Schwung des Geſanges! Doch ſpricht er auch ſchon de vera et falsa rel. p. 108. ſich auf ähnliche Weiſe aus.

1) De vera et falsa relig. l. l. p. 197.

ſchwanken, und alle Beſtimmungen einem bloſen Errathen überlaſſen werden.

Ganz im entgegengeſetzten Sinne lehrt nun wieder Calvin. Seine Darſtellung iſt von der ſymboliſch lutheriſchen mit Ausnahme eines Punctes gar nicht verſchieden. Calvin hebt alle Momente des Sacraments ſorgfältig hervor, und empfiehlt mit vieler Eindringlichkeit ſeinen Gebrauch [1]). Der Gegenſatz, in welchen er zur katholiſchen und lutheriſchen Lehre tritt, beſteht aber vorzüglich darin, daß er die heiligende Kraft vom Sacramente, als dem ſinnlichen Zeichen, recht ſcharf getrennt wiſſen will; jene iſt nach ihm mit dem materiellen Elemente nicht verbunden, daher wohl jedem Chriſten dieſes Element, keineswegs aber das göttliche Aliment geboten wird [2]). Die Nothwendigkeit dieſer Beſtimmung

1) *Calvin.* Institut. l. IV. §. 3. fol. 471. Ut exigua est et imbecilla nostra fides, nisi undique vulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur, vacillat, adeoque labescit. Atque ita quidem hic se captui nostro pro immensa sua indulgentia attemperat misericors dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes et in carne haerentes nihil spirituale cogitamus, ac ne concipimus quidem, elementis etiam istis terrenis nos ad se deducere non gravetur atque in carne proponere spiritualium bonorum speculum etc. *Helvet.* I. cap. XIX. p. 65. Praedicationi verbi sui adjunxit Deus mox ab initio in ecclesia sua sacramenta vel signa sacramentalia. Sunt autem sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat, ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget, quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significat.

2) L. c. §. 9. fol. 474. Caeterum munere suo tunc rite demum perfunguntur (sacramenta), ubi interior ille magister spiritus accesserit: cujus unius virtute et corda penetrantur, et affectus permoventur, et sacramentis in animas nostras aditus patet. Si desit ille, nihil sacramenta plus praestare mentibus nostris possunt, quam si vel

in dem Lehrgebäude Calvins leuchtet ein; denn, da nur den Auserwählten die göttliche Gnade gegeben wird, und die Uebrigen von Gott übergangen werden, ſo durfte ſich dieſelbe durchaus nicht mit dem ſichtbaren Zeichen verknüpfen [1]; die göttliche Gnade wirkt ja unwiderſtehlich; es könnte demnach leicht geſchehen, daß Jemand, der nicht auserwählt wäre, ohne den göttlichen Willen unter die Auserwählten käme, wenn mit dem ſinnlichen Zeichen an ſich die himmliſche Nahrung und Kraft vereinigt dargeboten würde! Die Nicht-Erwählten werden daher in der Taufe nur äuſſerlich abgewaſchen, und dieſelben empfangen im Abendmahl auch nur Brod und Wein, eine Anſicht, welcher auch Gottſchalk, ein Prädeſtinatianer des neunten Jahrhunderts, beipflichtete; wenigſtens wird ſie ihm beigelegt. Uebrigens nimmt auch Calvin nur zwei Sacramente an [2].

---

solis splendor caecis oculis affulgeat, vel surdis auribus vox insonet. Itaque sic inter spiritum sacramentaque partior, ut penes illum agendi virtus resideat, his ministerium duntaxat relinquatur; idque sine spiritus actione manet frivolum, illo vero intus agente, vimque suam exercente, multae energiae refertum.

1) L. c. §. 17. fol. 477. Spiritus sanctus *(quem non omnibus promiscue sacramenta advehunt, sed quem peculiariter suis confert)* is est, qui Dei gratias secum affert, qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit, ut fructificent. Hier liegt der eigentliche Grund der Differenz; nun gibt Calvin der Sache aber das Anſehen, als trennten die Katholiken die in den Sacramenten wirkende Kraft von ihrer Urquelle, und als betrachteten ſie ſie als wirkend durch ſich ſelbſt. Tantum hic quaeritur, propriane et intrinseca (ut loquuntur) virtute operetur Deus, an externis symbolis suas resignat vices. Nos vero contendimus, quaecunque adhibeat organa primariae ejus operationi nihil decedere. Und nun: Interim illud tollitur figmentum, quo justificationis causa virtusque spiritus sancti elementis ceu vasculis ac plaustris includitur.

2) L. c. §. 19. fol. 478. Sacramenta duo instituta, quibus nunc Christiana ecclesia utitur, baptismus et coena domini. Ganz in demſelben Sinne I. *Helvet.* c. 19. *Aug.* art. 25. *Gall.* art. 35. p. 123. *Belg.* art. 34—35. p. 192 ff.

§. 32.

Die Taufe und die Buße.

Nach dieſer Bezeichnung der Gegenſätze, die in Betreff des Begriffs vom Sacramente überhaupt ſtatt finden, gehen wir zu einzelen über, und beginnen mit der Taufe[1]). Die kirchlichen Gemeinſchaften gehen vorzüglich in der Beſchreibung der Wirkungen dieſes Heilsmittels auseinander; und zwar iſt es begreiflich der verſchiedene Begriff von der Rechtfertigung, der beſtimmend einwirkt. Wenn nach dem katholiſchen Dogma in den Kindern die Erbſünde, in den Erwachſenen aber ebendieſelbe mit den perſönlichen Sünden nach der oben, in der Darſtellung des Proceſſes der Wiedergeburt, beſchriebenen Weiſe, durch den rechten Empfang der Taufe hinweggenommenen wird, ſo daß der Gläubige, ein Glied des Leibes Chriſti, nicht mehr nach dem Fleiſche wandelt, ſondern innerlich vom göttlichen Geiſte belebt als ein ganz neuer Menſch ſich darſtellt: ſo iſt auch hier bei den Proteſtanten der Begriff der bloſen Sündenvergebung nach ihrer bekannten Weiſe vorherrſchend. Durch den vor der Taufe, bei Erwachſenen, empfangenen Glauben wird der Menſch gerechtfertigt; dieſer Glaube aber durch die Taufe, in welcher uns Alles, was Chriſtus für uns gethan hat, zugewendet, und der heilige Geiſt mit allen ſeinen Gaben mitgetheilt wird, beſiegelt. Dies iſt nun gewiß ein ungleich höherer und mit der heiligen Schrift weit mehr übereinſtimmender Begriff von der Taufe, als jener, welchen Luther beim Beginne ſeiner Reformation kannte; jedoch bleibt nach den Lutheranern die Erbſünde auch noch im Getauften, eine Beſtimmung, die hier nicht mehr weiter erörtert werden kann. Die reformirten Symbole heben das mit der Taufe beginnende neue Leben ſehr ſchön hervor, und noch mehr, als die lutheriſchen[2]).

---

1) Die Synode von Trient denkt ſich Sess. VI. einen Erwachſenen, der durch die Taufe in die chriſtliche Kirche aufgenommen wird, und in der That läßt ſich in dieſer Weiſe der heilige Act am beſten zum Verſtändniſſe bringen.

2) *Catechism. maj.* P. IV. §. 9. 12. Sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. §. 14.

Die katholiſche Kirche hat übrigens den urſprünglich einfachen Act der Taufe ſchon vom zweiten Jahrhundert an mit einem großen Reichthume ſymboliſcher Handlungen umgeben, um ihren Begriff von derſelben recht tief den Gemüthern einzuprägen, und ihre hohe Idee von dem neuen chriſtlichen Leben durch die verſchiedenſten Sinnbilder anſchaulich zu machen. Gehört nun allerdings die an ſich unweſentliche Verſinnlichung der Lehre nicht hieher, ſondern nur die Lehre ſelbſt, ſo erlauben wir uns doch auch auf jene mit einem Worte hinzuweiſen, um den Gedanken des Leſers einen Augenblick länger feſtzuhalten und mit der katholiſchen Betrachtungsweiſe von der Taufe ganz vertraut zu machen, worauf es ſich um ſo einleuchtender wird zeigen laſſen, wie höchſt folgenreich dieſelbe auf die Auffaſſung anderer Sacramente einwirkt. Wie der Herr einſt durch eine Miſchung von Speichel und Staub die ſinnliche Taubheit eines Menſchen heilte, ſo wird jene Miſchung auch bei der Taufe angewendet, um die überſinnliche Thatſache zu bezeichnen, daß die geiſtigen Organe nun für die Geheimniſſe des Reiches Gottes aufgeſchloſſen ſeien; eine brennende Kerze deutet an, daß nun wirklich göttliches Licht von Oben herab in den Geiſt hineinfalle, und die Finſterniß der Sünde in eine himmliſche Klarheit ſich verwandelt habe. Bezeichnet das Salz

---

p. 54. Quapropter quivis Christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut Baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quaecunque Baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe mortis ac Diaboli, remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus (Leiden und Sterben u. ſ. w.) et spiritum sanctum cum omnibus suis donibus. (was nicht wahr iſt. S. I Kor. XII.) *Art. Smalcald.* P. III. c. 8. §. 1. vermiſcht, um doch gegen die Katholiken etwas ſagen zu können, Schulmeinungen mit der Kirchenlehre. *Helvetica* I. cap. XX. p. 71. Nascimur enim omnes in peccatorum sordibus, et sumus filii irae. Deus autem, qui dives est misericordia, purgat nos a peccatis gratuite, per sanguinem filii sui, et in hoc adoptat nos in filios adeoque foedere sancto nos sibi connectit, et variis donis ditat, ut possimus novam vivere vitam. Obsignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per spiritum sanctum etc.

den Weiſen, der von der Thorheit dieſer Welt befreit iſt, ſo die Salbung mit Oel den neuen Prieſter, denn ein jeder Chriſt iſt, im geiſtigen Sinne des Wortes, Prieſter, der in das innerſte Heiligthum eingetreten, und mit Gott in Chriſto Jeſu die lebendigſte Gemeinſchaft erneuert hat, und das weiße Gewand, daß der Gläubige, rein gewaſchen im Blute des Lammes, die Unſchuld, die er im erſten Adam verloren und im zweiten wiedergewonnen, fortan bewahren wolle, um in der mannichfaltigſten Weiſe die Eine Idee auszudrücken, daß eine völlige, fortdauernde Umwandlung mit dem Menſchen vorgehen, und ein neues bleibend höheres Daſein beginnen ſolle, daher denn auch deßwegen unter Anderen die Taufe nicht wiederholt wird.

Hiemit iſt nun von Seiten der Kirche die zuverſichtliche Erwartung, von Seiten des Gläubigen aber das Gelübde ausgeſprochen, nicht nur in keine ſchwere Sünde (Todſünde) mehr zurückzufallen, ſondern vielmehr ſtets im heiligen Leben zu wachſen. Wird nun aber doch eine ſolche begangen, ſo iſt eben damit die Finſterniß, die Thorheit der Welt und das unprieſterliche Leben wieder in den Geiſt eingedrungen und damit die Gemeinſchaft mit Gott abgebrochen und die Taufgnade verloren. Es bedarf daher, wenn anders der Sünder wieder umkehren will, einer neuen Wiederanknüpfung mit Gott und darum eines andern Sacramentes, weßwegen denn auch die Buße als ſolches aufgefaßt wird. Doch darf hieraus nicht gefolgert werden, daß die Buße als Sacrament nur für Jene eingeſetzt ſei, die von einer Handlungs- und Sinnes-Weiſe zurückkehren, welche ſchlechterdings nicht mehr geſtattet, daß der Geiſt Chriſti in ihnen wohne. Sie iſt für alle Gläubige eine Anſtalt väterlicher Belehrung, Ermunterung, Zurechtweiſung, Beruhigung und Tröſtung.

Ganz anders verhält es ſich mit der lutheriſchen und ſelbſt mit der reformirten Lehre. Da ihr zufolge die Kraft des göttlichen Geiſtes in der Wiedergeburt keine Sündentilgung zu bewirken vermag, da vielmehr die Erbſünde als ſolche, der fleiſchliche Sinn als ſolcher auch noch in dem aus dem Waſſer und dem Geiſte Wiedergebornen, wenn auch geſchwächt, fortbeſtehend gedacht wird, ſo bildet ſich nothwendig eine ganz andere Betrach-

tungsweiſe von dem Verhältniſſe des Getauften zu Chriſtus, und die Sünden des Erſteren, auch ſchwerere, erſcheinen darum nicht leicht als Etwas, was den in der Taufe erlangten Gnadenſtand auflöſte, und darum auch nicht als Etwas, wodurch die Verbindung mit Chriſtus wieder abgebrochen würde. Da überdies alle Sünden nur die einzelen Formen der in der Taufe nicht vertilgten, wohl aber vergebenen Erbſünde ſind, und zu allem Dem Gott allein die Heiligung wirkt, der Menſch dagegen Nichts ſelbſtthätig dabei thut, ſo wird auch durch die Taufe nicht nur die Verſicherung ertheilt, daß alle vor ihrem Empfange begangenen Sünden vergeben ſeien, ſondern auch das Unterpfand der Nachlaſſung der noch zu begehenden gegeben[1]). Die Taufe iſt ein von Gott beſiegelter Ablaßbrief für das ganze Leben, und es bedarf daher bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung, der Wiederauffriſchung der in demſelben beurkundeten Verheißungen (regressus ad baptismum). Daher wird die Taufe auch als das Sacrament der Buße bezeichnet, d. h. als das von Gott gegebene ſittliche Unterpfand, daß die Sünde für jeden Moment des Lebens dem Glaubenden vergeben und derſelbe zu Gnaden aufgenommen ſei, oder: die Buße iſt kein eigenes Sacrament[2]).

1) Luther Ausleg. des Br. an die Gal. a. a. O. S. 68. „Darum ſagen wir, daß der ein rechter Chriſt ſei, nicht, der keine ſünde hat, noch fület, ſundern dem ſolche ſeine ſünde, ſo er hat und fület, von unſerm Herr Gott nicht zugerechnet werden, umb ſeines glaubens willen, ſo er an Chriſtum hat. Und dieſe lere gibt den armen gewiſſen einen recht ſtarken und beſtendigen Troſt, wenn ſie recht ernſtlich für Gottes zorn und gericht erſchrecken .... derhalben iſt ein Chriſt, wenn er iſt, wie er ſein ſoll, gantz und gar frey von allen geſetzen, und keinem geſetz überall, weder innerlich noch äußerlich unterworfen." (Nichts gereicht ihm zur Verdammung, wenn er glaubt.)

2) Doch macht Melanchthon hie und da eine Ausnahme, wovon ſich die Urſache weiter unten herausſtellen wird. *Apolog.* Art. IV. In ecclesiis nostris plurimi saepe in anno utuntur sacramentis, *absolutione* et coena domini. Art. V. Absolutio *proprie* dici potest sacramentum poenitentiae, ut etiam Scholastici theologi eruditiores (?) loquuntur. Art. VII. Vere igitur sunt sacramenta: Baptismus,

Luther mag es daher dem heiligen Hieronymus gar nicht verzeihen, daß er die Buße das zweite vom Schiffbruche rettende Brett nannte, indem ja das erſte, die Taufe, gar nicht verloren werden könne, wenn nur der Menſch, ſo oft er über ſeine Sünden in Schrecken gerathe, die in der Taufe gegebenen Verheißungen erneuere, und iſt der Meinung, eben dieſe Anſicht werde durch den kirchlichen Grundſatz an die Hand gegeben, welcher die Taufe zu wiederholen verbietet. Während demnach die Katholiken die Wirkungen der Taufe in der Weiſe auf das ganze Leben ſich erſtreckend denken, daß dieſes von dem Wendepunkte der Taufe an bis zu ſeinem Schluſſe ſtets Gott geweiht, rein und fleckenlos ſich verlaufen ſoll, denkt ſich Luther jene Wirkungen zugleich auch in der Weiſe, daß ſie den Menſchen bei allen ſeinen Sünden immer tröſten. Würden alſo die Reformatoren durch die Taufe eine wirkliche innere Erneuerung und Heiligung des Menſchen für möglich gehalten, und dieſe mit der Rechtfertigung als eine Einheit aufgefaßt haben, ſo würde es ihnen auch einleuchtend geweſen ſein, daß durch eine ſchwere Sünde die Gnade der Taufe verloren gehen könne, und die Buße wäre als ein zweites Sacrament anerkannt. Allein, da ſie die Rechtfertigung nur als Sündenvergebung, und das Sacrament der Taufe als Siegel und Brief derſelben auffaſſen, ſo währt die Wirkung der Taufe ununterbrochen fort [1]).

---

coena domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. In der dritten Recenſion der Loci ſeit 1545: Cum autem vocabulum sacramenti de ceremoniis intelligitur institutis in praedicatione Christi, numerantur haec sacramenta: Baptismus, coena domini, absolutio. Vergl. Auguſti chriſtliche Archäologie. IX. B. S. 28 ff.

1) *Melanchth.* loc. theolog. p. 145. Usus vero signi (Baptismi) hic est, testari, quod per mortem transeas ad vitam, testari, quod mortificatio carnis tuae salutaris est. (Der Begriff von mortificatio und des transitus ad vitam oder der vivificatio iſt oben ſchon entwickelt worden, und leuchtet noch aus dem Folgenden ein.) Terrent peccata, terret mors, terrent alia mundi mala: confide, quia σφραγίδα accepisti misericordiae erga te, futurum ut salveris, quomodocunque oppugneris a portis inferorum. Sic vides, et significatum bap-

Die einzelen Theile der Buße werden demnach auch von den beiden Confeſſionen ſehr verſchieden beſchrieben. Die Proteſtanten ſehen die Contrition und den Glauben als die Momente an, durch welche ein einzeler Bußact ſeinen Verlauf nimmt. Die Contrition erklären ſie durch „Gewiſſensſchrecken" (conscientiae terrores), die in der Furcht vor dem göttlichen Strafgericht beſtehen, welche das Bewußtſein des nicht erfüllten Geſetzes begleitet. Dieſe Furcht wird hierauf durch den inſtrumentalen Glauben verbannt; da nun hiemit das Gewiſſen Troſt und Beruhigung erhalten hat, worauf die Lutheraner ſo einſeitig hinarbeiten, ſo iſt hiemit auch der ganze Bußact beſchloſſen. Die Abſolution iſt daher auch weiter Nichts als eine Erklärung, daß die Sünde vergeben ſei[1]). Auch die Reformirten haben dieſer Dychotomie ihren Beifall nicht verſagt, jedoch dieſelbe nur mit der Modification aufgenommen, welche ihre einigermaßen tiefere Rechtfertigungslehre erheiſchte[2]).

---

tismi et signi usum durare in sanctis per omnem vitam. p. 146. Idem baptismi usus est in mortificatione. Monet conscientiam remissionis peccatorum, et certam reddit de gratia Dei, adeoque efficit ut ne desperemus in mortificatione. *Proinde quamdiu durat mortificatio, tamdiu durat signi usus est.* Non absolvitur autem mortificatio, dum vetus Adam prorsus extinctus fuerit. p. 149. Est enim poenitentia vetustatis nostrae mortificatio et renovatio spiritus: sacramentum ejus vel signum, non aliud, nisi baptismus est. p. 150. Sicut Evangelium non amisimus alicubi lapsi, ita nec Evangelii σφραγίδα baptismum. Certum est autem, Evangelium non semel tantum, sed iterum ac iterum remittere peccatum. Quare non minus ad secundam condonationem, quam ad primam baptismus pertinet. Alle dieſe Stellen ſind nur Auszüge aus Luthers Schrift de captiv. Babylon. Opp. Tom. II. fol. 287. b.

1) *Confess. August.* Art. XII. Constat autem poenitentia proprie his duabus partibus; altera est contritio, seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 34. §. 8. Die lutheriſche Benennung der zwei Theile kömmt hier unter dem Namen mortificatio und vivifica-

§. 33.

Fortſetzung der Lehre von der Buße.

Die Katholiken erheben deßhalb ganz dieſelben Beſchwerden gegen die lutheriſche Anſicht von der Buße, wie gegen Luthers Rechtfertigungslehre; ſie klagen dieſelbe der Dürftigkeit an, und werfen ihr vor, daß ſie den Gläubigen auf einem äuſſerſt niedrigen Stande des chriſtlichen Lebens erhalte, ihn die Fülle des evangeliſchen Gnadenreichthums kaum ahnen laſſe, und bei Weitem den bibliſchen Begriff von μετάνοια nicht ausdrücke. Die katholiſche Kirchenlehre ſchärft nämlich ein, daß ſich die ſacramentaliſche Buße durch drei Momente hindurch bewege, von welchen das erſte die Reue, mit dem feſten Vorſatze der Lebensänderung, das zweite die Beicht, das dritte die Genugthuung iſt; wodurch dann auch die prieſterliche Abſolution eine ganz andere Bedeutung erhält, als bei den Proteſtanten. Was nun zuerſt die Reue betrifft, ſo ſteht ihr Weſen weit höher, als was die Lutheraner conscientiae terrores nennen, über welche ſich nur die roheſten Menſchen nicht zu erheben vermögen, denn ſie ſchlieſſen noch gar keinen Abſcheu gegen die Sünde, als ſolche, in ſich, und noch keine Spur zarterer Empfindungen: ſie ſind nur Furcht vor ſinnlichem Uebel. Es widerſpricht aller Erfahrung, daß ſelbſt innerhalb des Kreiſes chriſtlichen Lebens der Schmerz über ſittliche Vergehungen und das Zurückbleiben hinter der evangeliſchen Vollkommenheit nur durch die Vorſtellung der Hölle und ihrer Qualen hervorgerufen werden könne oder ſolle; und Wer hartnäckig hierauf beſtünde, würde blos aus ſeinen individuellen geiſtigen Verhältniſſen eine allgemeine Norm ableiten, und in demſelben Maaße ein denkwürdiges Zeugniß von Beſchränktheit des Sinnes

---

tio vor; jedoch ſo, daß, wie oben ſchon bemerkt worden iſt, unter jener die Ablegung des alten, unter dieſer die Anziehung des neuen Menſchen zu verſtehen iſt, alſo etwas bedeutend Anderes als unter der lutheriſchen contritio und fides. Wenn Auguſti Archäologie IX. B. S. 25. ſagt, die Terminologie der Reformirten ſei entweder von Melanchthon entlehnt oder doch mit der ſeinigen in Einklang gebracht worden, ſo iſt das erſtere ganz entſchieden der Fall; das zweite aber gar nicht.

ablegen, als von Unbekanntſchaft mit der bildenden Kraft des Chriſtenthums. Es wäre ſogar gegen die ſprechendſten geſchichtlichen Thatſachen, wenn man den Weg des Zitterns vor dem ſtrafenden Gotte als den ſchlechthin einzigen darſtellte, der den Menſchen zuerſt in die chriſtliche Kirche führte. Chriſtus iſt auch der göttliche Lehrer der Wahrheit, und man dürfte nur die Clementinen und die Erzählung kennen, die Juſtin von ſeinem Uebertritte zum Chriſtenthum im Eingange ſeines Dialogs mit Tryphon aufgenommen hat, ferner den Bericht, welchen uns Tatian in ſeiner Apologie des Chriſtenthums, und Hilarius von Pictavium in der Schrift von der Dreieinigkeit über ihre Bekehrung erſtatten[1]), um ſich zu überzeugen, daß ſelbſt der Uebergang vom Heidenthum zum Chriſtenthum vorzugsweiſe dadurch bewirkt werden könne, daß die Vernunft in Chriſto Denjenigen anerkennt, der zuverläßige Aufſchlüße über die göttlichen Dinge mitgetheilt hat, und das arme Menſchenherz von der Ungewißheit und dem zerrüttenden Zweifel befreit. Freilich dürfte man alsdann das Lehramt Chriſti keineswegs nur als ein zufälliges betrachten, wie Luther, wodurch er ſich einer ſo beſchränkten Denkweiſe gefangen gab. Wer aus Sehnſucht nach Wahrheit zuerſt den erſchienenen Sohn Gottes umfaßt, ſteht ſchon höher, als der durch Höllenfurcht beſtimmte, und andere Motive werden auch ſeinen Schmerz über ſeine Sünden wenigſtens miterzeugen. Wie ſollte hienach

---

1) *Lactant.* divin. instit. l. I. c. 1. iſt kurz genug, daß wir eine hieher bezügliche Stelle aufnehmen können. Nachdem er den Fleiß beſchrieben hat, mit welchem alte Philoſophen die Wahrheit ſuchten, ſagt er: Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdiderunt: quia veritas, id est arcanum summi Dei, qui facit omnia, ingenio ac propriis non potest sensibus comprehendi: alioquin nihil inter deum hominemque distaret, si consilia et dispositiones illius majestatis aeternae cogitatio assequeretur humana. Quod quia fieri non potuit, ut homini per seipsum ratio divina innotesceret, non est passus hominem deus lumen sapientiae requirentem diutius oberrare, ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles. Aperuit oculos ejus aliquando, et notionem veritatis munus suum fecit etc.

ſogar innerhalb des Chriſtenthums dieſer Schmerz nur in jener Furcht beſtehen? Aber ſelbſt wo dieſe vorhanden iſt, reicht ſie nach katholiſchen Grundſätzen bei Weitem nicht aus, um den Begriff von Reue zu erfüllen. Die Furcht vor den göttlichen Strafgerichten wird von den Katholiken nur als ein Anſatz zur Reue, nur als ein Keim betrachtet, aus welchem ſich, nachdem er noch anderweitig befruchtet iſt, etwas ungleich Edleres herausbilden muß, wenn eine wahre, oder gar, wenn eine vollkommene Reue ſich darſtellen ſoll. Aus dem Glauben und dem Vertrauen, das ſie der Reue vorangehen, nicht ihr nachfolgen laſſen, haben ſich noch ein Haß gegen die Sünde, und die Keime göttlicher Liebe zu entwickeln, ſo daß auch dieſe ihren Beitrag zur Bußgeſinnung liefern muß. Die Reue (contritio charitate formata) iſt ihnen nämlich eine aus der erwachten Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabſcheuung der Sünde ſelbſt mit dem bewußten, ausgebildeten Vorſatze, nicht mehr zu ſündigen, ſondern vielmehr das göttliche Geſetz aus und in der Liebe zu Gott zu erfüllen. Jedenfalls halten ſie keine Bewegung der Seele des Namens der Reue werth, wenn nicht wenigſtens mit dieſer Bewegung ein entſchiedener Willensentſchluß, ſich aller Sünde zu enthalten, verbunden iſt, ſollte derſelbe etwa auch noch nicht durch entwickelte Motive höherer Art beſtimmt werden[1]). Uebri-

1) *Bellarm.* de poenitent. l. I. c. XIX. Tom. III. p. 948. Cum partes poenitentiae quaerimus, non quosvis motus, qui quocunque modo ad poenitentiam pertinent quaerimus, sed eos duntaxat, qui ex ipsa virtute poenitentiae prodeunt Porro terreri, cum intentantur minae, non est ullius virtutis actus, sed naturalis affectus, quem etiam in pueris et in ipsis bestiis cernimus. Ad haec saepe terrores in iis inveniuntur, qui poenitentiam nullam agunt, ac ne inchoant quidem, ut in daemonibus, qui credunt et contremiscunt Jac. II. (Es iſt freilich ein Unterſchied zwiſchen glauben und zittern, und: zittern und glauben, den Bellarmin nicht beachtet hat.) Saepe etiam nonnulli veram poenitentiam agunt, nullo poenae terrore, sed solo Dei et justitiae amore impulsi, quale credibile est fuisse beatam illam foeminam, de qua dominus ait Luc. VII: «dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.» Quodsi terrores sine poenitentia, et poenitentia sine terroribus aliquando

gens iſt es kaum nöthig, beſonders noch darauf aufmerkſam zu machen, wie ſich hier die Abweichungen der Confeſſionen in der Lehre von der Rechtfertigung nur wiederholen. Die Proteſtanten ſetzen die Gewiſſensſchrecken als die einzige Bedingung, für die uns in Chriſto Jeſu erwieſenen Wohlthaten empfänglich zu werden, voraus; der inſtrumentale Glaube befreit von denſelben und der Menſch wird allein durch dieſen gerecht; aus dem Glauben werden nun aber der Entſchluß, ein neues Leben zu beginnen, und die Keime der Liebe als Frucht erwartet, tragen alſo ſelbſt Nichts zur Gottgefälligkeit bei, und ſind darum auch kein Merkmal des proteſtantiſchen Begriffs von Contrition, inſofern ſie die Bedingung des Glaubens iſt. Den Katholiken dagegen iſt Heiligung und Sündenvergebung Ein Act; ſoll demnach die letztere erfolgen, ſo muß der Geiſt des Menſchen noch in ganz anderer Weiſe bewegt werden, als durch die bloſe Furcht.

Die lutheriſchen Grundſätze über die Contrition wirkten nun aber auch beſtimmend auf die Lehre von der Beichte ein. Alles, was wahrhaft innerlich iſt, muß ſich nach der katholiſchen Lehre im Aeuſſeren darſtellen; die Liebe zu Chriſtus im Inneren offenbart ſich in Werken der Liebe gegen die Brüder nach Auſſen, und Was wir dieſen thun, haben wir ihm ſelbſt gethan: deßgleichen verhält es ſich mit der Reue und dem Sündenbekenntniſſe vor Gott, einem lediglich inneren Acte; iſt er tief, kräftig und ſtark, ſo dringt er nach Auſſen, und wird zum kirchlichen Bekenntniß vor dem Prieſter, und Was wir dieſem thun, haben wir abermal Chriſto gethan, denn er vertritt ſeine Stelle. Origenes vergleicht die Sünde ſehr gut mit dem Genuß einer unverdaulichen Speiſe, die ſo lange ein Uebelbefinden verurſache, bis ſie durch die Bewegungen der Eingeweide wieder herausgeworfen ſei; eben ſo werde der Sünder ſo lange von einem inneren Schmerze gequält und gelange erſt

esse potest, certo non debent terrores illi inter partes poenitentiae numerari. Denique fides, ut mox probabimus, non est pars poenitentiae, sed eam praecedit. Vergl. Hugo von Sanct Victor und die theolog. Richtungen ſeiner Zeit. Von Albert Liebner. Leipzig. 1832. S. 465., wo man ſehen kann, wie viel tiefer die Scholaſtiker dieſen Gegenſtand behandelt haben, als die Reformatoren.

zur Ruhe und völligen Geſundheit, wenn er den inneren böſen Stoff durch das Bekenntniß gleichſam von ſich abgelöſt habe. Zwei Feinde, die eine aufrichtige Verſöhnung wünſchen, und innerlich ihren Haß verabſcheuen, werden ſich zuverläßig gedrungen fühlen, ſich ihr Unrecht offen einzugeſtehen, und erſt mit dieſem Bekenntniſſe wird ihre Verſöhnung eine wahre, und der Friede kehrt im Inneren zurück. Denn der Menſch iſt der Weiſe eingerichtet, daß er an ſein Inneres nicht glaubt, wenn er es nicht äuſſerlich im Bilde ſieht, und in der That iſt eine innere Bewegung auch nur dann zur Vollendung herangereift, wenn ſie eine äuſſere Geſtaltung gewonnen hat. Das wahre Bekenntniß vor Gott kann übrigens kein unbeſtimmtes ſein, denn wir ſündigen nicht blos im Allgemeinen, ſondern wir machen uns beſtimmter, einzeler Vergehungen ſchuldig, und ſo iſt denn auch das wahre Schuldbekenntniß vor Gott ſtets ein ſolches, das in Einzelheiten ſich auflöſt; folglich auch das Bekenntniß vor dem Prieſter. Nun iſt aber das innere Sündenbekenntniß, der innere Schmerz, der von den Lutheranern zur Buße gefordert wird, lediglich eine Furcht vor dem ſtrafenden Gott, kein Abſcheu vor der Sünde, kein innerer Herzenshaß derſelben — denn dieſer ſoll ja erſt allmählig *nach* der Abſolution, *nach* der ſchon erhaltenen Gewißheit der Sündenvergebung ſich einſtellen. Ein nach Auſſen vordringendes Bekenntniß iſt daher rein unmöglich, weil der Sünder ſich noch gar nicht in der geiſtigen Dispoſition befindet, die ihn zur Beichte beſtimmen würde. Die Sünde iſt inwendig noch nicht abgelöſt, wie möchte ſich alſo die Ablöſung auswendig offenbaren? Es fehlt noch die Demuth, die Scham verwirrt noch den Sinn des Sünders, eben weil die Sünde noch gar zu ſehr die ſeinige iſt, und ſeinem Willen noch nicht fremd werden will. Wer ſie dagegen wahrhaft innerlich haßt, bekennt ſie mit einem unwillkührlich freudigen Schmerze; mit Schmerzen, weil ſie die *ſeinige* iſt, aber mit einem freudigen, weil ſie nun eben *aufhört*, ihm anzugehören und die ſeinige zu ſein. Daher iſt es auch ſehr begreiflich, daß den Proteſtanten die katholiſche Beicht als eine carnificina conscientiarum erſcheint. So ſehr demnach auch die erſten Reformatoren noch dem kirchlichen und namentlichen Sünden-

bekenntniſſe vor dem Prieſter hold waren[1]), daſſelbe konnte nicht fortbeſtehen; die Gläubigen waren belehrt, Etwas zu thun, was ſie nach der geſammten Betrachtungsweiſe ihrer Lehrer von der Buße nicht thun konnten; ſie ſollten bekennen, und die zurückgebliebene Sünde ſchloß doch den Mund, ſie ſollten die Bruſt durch das Bekenntniß von der Sünde befreien, und von dieſer ſich doch gar nie ſo recht loswinden können.

Die Privat-Abſolution wollten die Reformatoren indeß jeden Falles aus einem beſonderen Grunde beibehalten wiſſen; eben weil der Einzele die allgemeine Sündenvergebung auf ſich beziehen ſoll, hielten ſie es für ſehr löblich, ihn auch beſonders loszuſprechen[2]).

---

1) *Luther.* de captiv. Babyl. Opp. Tom. II. fol. 292. Occulta autem confessio, quae modo celebratur, etsi probari ex scriptura non possit, miro modo tamen placet, et utilis, imo necessaria est, nec vellem eam non esse, imo gaudeo eam esse in ecclesia Christi. *Art. Smalcald.* P. III. c. VIII. p. 303. Nequaquam in ecclesia confessio et absolutio abolenda est: praesertim propter teneras et pavidas conscientias et propter juventutem indomitam et petulantem, ut audiatur, examinetur et instituatur in doctrina christiana. Und ſonſt oft.

2) Der XXI. Kanon des IV. Conciliums von Lateran (*Hard.* Conc. Tom. VII. p. 35.) .. Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum,» iſt lediglich in die Reihe der Disciplinarverordnungen zu ſetzen, denn die Zeitbeſtimmung, wann Jemand beichten ſoll, gehört begreiflich nicht zum Weſen des Sacraments. Auch beruht die jetzige ſehr löbliche Sitte, jedesmal vor der Communion zu beichten, nicht auf einem allgemeinen Kirchengeſetze. Wer ſich keiner ſchwereren Vergehungen ſchuldig weiß, könnte an ſich wohl dem Tiſche des Herrn nahen, ohne dem Prieſter ein Bekenntniß abgelegt zu haben, und ſo möchte es allerdings wieder geſchehen, daß, wie ehemals, ein Jeder nur dann beichtete, wenn er ſein Gewiſſen beſonders beſchwert fühlte. Der Wohlgeſinnte und mit dem menſchlichen Herzen und ſeinen Bedürfniſſen Vertraute müßte es aber in hohem Grade beklagen, wenn

Tritt in der Beichte die innere Reue nach Auſſen, und offenbart dadurch der Sünder ſeinen verborgenen geiſtigen Zu-

je dieſe Sitte wieder in die entgegengeſetzte ſich veränderte, und nur der träge, ſeinem allerdings ſchweren Amte nur mit Widerwillen genügende Prieſter möchte es wünſchen. Der geiſtvolle Pascal, der in ſeinen „Gedanken" vielleicht unter allen Theologen und Philoſophen der neueren Zeit die tiefſten Blicke in das Elend des Menſchen geworfen hat, entwickelt an einer Stelle den Hochmuth deſſelben und ſeine Neigung, ſich ſelbſt zu täuſchen, und nie ein unentſtelltes Bild ſeines Inneren ſich zu entwerfen; dann fährt er mit Beziehung auf die confeſſionellen Gegenſätze fort: «En voici une preuve qui me fait horreur:

La religion catholique n'oblige pas à decouvrir ses péchés indifférement à tout le monde: elle souffre qu'on demeure caché à tous les autres hommes, mais elle en excepte un seul, à qui elle commande de découvrir le fond de son coeur, et de se faire voir tel qu'on est. Il n'y a que ce seul homme au monde qu'elle nous ordonne de désabuser, et elle l'oblige à un secret inviolable, qui fait que cette connaissance est dans lui comme si elle n'y était pas. Peut-on s'imaginer rien de plus charitable et de plus doux? Et néanmoins la corruption de l'homme est telle, qu'il trouve encore de la dureté dans cette loi; et c'est une des principales raisons qui a fait révolter contre l'eglise une grande partie de l'Europe.

Que le coeur de l'homme est injuste et deraisonable, pour trouver mauvais qu'on l'oblige de faire à l'égard d'un homme ce qu'il serait juste, en quelque sorte, qu'il fit à l'égard de tous les hommes Car est-il juste que nous les trompions?

Il y a differents dégrés dans cette aversion pour la vérité; mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque dégré, parce-qu'elle est inseparable de l'amour propre. C'est cette mauvaise délicatesse qui oblige ceux, qui sont dans la necessité de reprendre les autres, de choisir tant de detours et de tempéraments pour éviter de les choquer. Ils faut qu'ils diminuent nos défauts, qu'ils fassent semblant de les excuser, qu'ils y mêlent des louanges et des témoignages d'affection et d'estime. Avec tout cela cette médicine ne laisse pas d'être amère à l'amour propre. Il en prend le moins qu'il peut, et toujours avec dégout, et souvent même avec un secret dépit contre ceux qui la lui présentent.

Il arrive de là que, si on a quelque intérêt d'être aimé de nous, on s'éloigne de nous rendre un office qu'on sait de nous être des-

ſtand dem Prieſter der Kirche, ſo wirkt dieſe in der Forderung der Genugthuung auf ihn zurück, ſo daß, wenn die Reue das Weſen der Bußgeſinnung iſt, das Sündenbekenntniß aber ihre Form und Vollendung, in der Genugthuung ihre Befeſtigung gegeben wird. Dieſe drei Actionen des Sünders — denn die Genugthuung iſt wenigſtens im Willen jetzt ſchon vollbracht, obſchon ihre Ausführung erſt erfolgt — ſind die Bedingung der Abſolution des Prieſters, womit die ſacramentale Buße beendigt wird. Man begreift leicht, daß die Losſprechung durchaus keine

---

agréable; on nous traite comme nous voulons être traité: nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flatté, on nous flatte; nous aimons à être trompés, on nous trompe.

C'est qui fait, que chaque dégré de bonne fortune qui nous élève dans le monde nous éloigne d'avantage de la vérité, parcequ'on apprehende plus de blesser ceux dont l'affection est plus utile et l'aversion plus d'angereuse. Un prince sera la fable de toute l'Europe, et lui seul n'en sayra rien. Je ne m'en étonne pas; dire la vérité est utile à celui à qui on la dit, mais desavantageux à ceux qui la disent, parce qu'ils se font haïr. Or ceux qui vivent avec les princes aiment mieux leurs intérêts que celui du prince qu'ils servent, et ainsi ils n'ont garde de lui procurer un avantage en se nuisant à eux-mêmes.

Ce malheur est sans doute plus grand et plus ordinaire dans les plus grandes fortunes; mais les moindres n'en sont pas moins exemptes, parce qu'il y a toujours quelque intérêt à se faire aimer des hommes. Ainsi la vie humaine n'est qu'une illusion perpetuelle; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter. Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. L'union qui est entre les hommes n'est fondé que sur cette mutuelle tromperie: et peu d'amitiés subsisteraient, si chacun savait ce que son ami dit de lui lorsqu'il n'y est pas, quoiqu'il parle alors sincèrement et sans passion.

L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même, et à l'égard des autres. Il ne veut pas qu'on lui dise la vérité, il évite de la dire aux autres; et toutes ses dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle en nous. (Pensées de *Pascal*, P. I. art. V. n. 8. Tom. I. p. 194 etc. Par. 1812.)

bloſe Erklärung, die Sünden ſeien vergeben, nach katholiſchen Grundſätzen ſein könne, eben weil die gefoderte Reue nicht in bloſen Gewiſſensſchrecken beſteht, und etwas ganz Anderes als ein inſtrumentaler Glaube an die Verdienſte Chriſti in dem Büßenden vorhanden ſein ſoll. Die beſchriebene Reihe von Actionen des Sünders im Vereine mit der prieſterlichen Thätigkeit, oder mit andern Worten, das volle Sacrament iſt das Organ der rechtfertigenden göttlichen Gnade, durch welche der Menſch der Sündenvergebung in der Heiligung und dieſer in jener theilhaftig wird. Diejenigen Theologen, welche die Differenzen der Confeſſionen in dem Artikel von der Abſolution in der Weiſe angeben zu müſſen glaubten, daß ſie ſagten, nach katholiſcher Betrachtungsweiſe handle der Prieſter aus eigener Machtvollkommenheit, während der proteſtantiſche nur den Willen Gottes erkläre, denſelben dem Sünder zu erkennen gebe, verſtehen keine Sylbe von den confeſſionellen Eigenthümlichkeiten. Denn der Wahn hat nie einen Menſchen beherrſcht, daß er durch ſich ſelbſt Sünden vergeben könne; und die proteſtantiſche Erklärung, daß ſie erlaſſen ſeien, hat auch einen ganz anderen Sinn, als Gelehrte dieſer Art es nur ahnen.

Ueber die Genugthuung, welche wir vor der Losſprechung als wenigſtens dem Willen nach ſchon vollzogen betrachteten, iſt nun aber noch das Nähere nachzutragen. Sie iſt doppelter Art: die eine bezieht ſich rückwärts, die andere vor- und rückwärts. Es wird z. B., wenn Jemand ſich der Aneignung ungerechten Gutes durch Diebſtahl, Wucher, Raub, Betrug oder wie immer anklagt, gefordert, daß daſſelbe zurückerſtattet werden müſſe, wenn anders der Beichtende ſich der Sündenvergebung erfreuen wolle; da jedoch in vielen Fällen die Beraubten oder Uebervortheilten ſelbſt nicht wieder in den Beſitz des ihnen Entkommenen geſetzt werden können, ſo wird eine entſprechende Entäuſſerung des ungerechten Gutes auf eine andere ſchickliche Weiſe anbefohlen, und es wird Jedermann einleuchten, daß es in der Natur der Sache liegt, daß Niemand wahrhaft einen Diebſtahl bereuen und doch das Entwendete behalten könne, daher denn auch die Sündenvergebung, die nach der katholiſchen Lehre

mit der inneren Sündentilgung Eins iſt, durch die Genugthuung bedingt erſcheint; denn die freudige, willige Zurückgabe fremden Eigenthums iſt in dieſem Falle eben Genugthuung. Bei Verſchiedenheit des Vergehens nimmt begreiflich die Genugthuung auch eine verſchiedene Geſtalt an. Dies iſt die erſte Art von Genugthuung, und beſteht mithin in einer Vollziehung Deſſen, was die wahre Reue ſchlechthin fordert.

Die ſo eben erfolgte Geneſung bedarf der ſorgfältigſten Pflege und einer von Auſſen dargebotenen Stärkung der noch ſchwachen ſittlichen Kraft. Der Prieſter, der den Seelenzuſtand des Sünders kennen gelernt hat, verordnet hienach Heilmittel, die demſelben entſprechen, fromme Uebungen, die die Aufmerkſamkeit des Büßenden auf ſich ſelbſt rege erhalten, und gerade nach der Richtung hin die heilige Willensthätigkeit in eine ſichere lebendige Bewegung ſetzen, nach welcher hin es am meiſten nöthig iſt, ſo daß jene durch dieſe eine gründliche Feſtigkeit und Stärke erlangen möge. Die Auferlegung ſolcher Heilmittel gehört mithin zur erziehenden Thätigkeit der Kirche; und wer die Art des Menſchen kennt, die weichliche Schonung gegen ſich ſelbſt und die dadurch bedingte zaudernde Unſicherheit und Halbheit in der Wahl der tüchtigen, zum Heile führenden Mittel, wird es begreiflich finden, wenn die Kirche dieſer Schwachheit Hülfe bringen zu müſſen glaubt und von Chriſtus angewieſen iſt, durch die Erklärung ihres feſten und beſtimmten Willens den Willen der Ihrigen gleichfalls zu befeſtigen und zu beſtimmen. Der ausgeſprochene Wille der Eltern iſt die Stütze des Willens der Kinder, jener tritt zu dieſem hinzu, ihn gleichſam verdoppelnd, bis er in ſich ſelbſt erſtarkt iſt [1]).

---

1) *Catechism.* ex decreto Concil. Trident. p. 343. Satisfacere est causas peccatorum excidere et eorum suggestioni aditum non indulgere. In quam sententiam alii assenserunt, satisfactionem esse purgationem, qua eluitur, quidquid sordium propter peccati maculam in anima resedit, atque a poenis tempore definitis, quibus tenebamur, absolvimur. Quae cum ita sint, facile erit fidelibus persuadere, quam necessarium sit, ut poenitentes in hoc satisfactionis studio se exerceant. Docendi enim sunt, duo esse, quae peccatum consequuntur, maculam et poenam: ac quamvis semper, culpa dimissa,

Dieſe von der Kirche auferlegten Bußübungen haben indeß von einer Seite aus betrachtet den Charakter wirklicher Strafen, und wurden auch von Gründung der Kirche an zugleich unter dieſem Geſichtspuncte aufgefaßt, Was ihr aber aufs Neue den Vorwurf des Pelagianismus zuzog. Es verhält ſich mithin alſo. Durch die Verletzung des ewigen Sittengeſetzes wird vom Menſchen eine unendliche Schuld contrahirt, die er abzutragen völlig auſſer Stand iſt; ſie hat Chriſtus auf ſich genommen, und ſie iſt einem Jeden, der in wahre, innere lebendige Gemeinſchaft mit ihm, dem Gerechten, tritt, erlaſſen. Indem nun aber Gott nach der Fülle ſeiner Barmherzigkeit dieſe Anordnung traf, gefiel es ihm nicht, die nach perſönlicher Verſchuldung Zurückkehrenden alle auch zugleich der endlichen Strafen zu entheben, die der Menſch zu erſtehen fähig iſt, und die durch die Liebe nicht verdrängte Gerechtigkeit erfordert es, daß ſie wirklich auferlegt werden, um ſo mehr, als Jenen, die an Chriſtus glauben, und durch die Taufe Glieder ſeines Leibes geworden ſind, die volle

---

simul etiam mortis aeternae supplicium, apud inferos constitutum, condonetur, tamen non semper contingit, quemadmodum a Tridentina Synodo declaratum est, ut dominus peccatorum reliquias et poenam, certo tempore definitam, quae peccatis debetur, remittat etc. p. 347. D. etiam Bernardus duo affirmat in peccato reperiri, maculam animae et plagam: ac turpitudinem ipsam Dei misericordia tolli: verum sanandis peccatorum plagis valde necessarium esse eam curam, quae in remedio poenitentiae adhibetur. quemadmodum enim sanato vulnere cicatrices quaedam remanent, quae et ipsae curandae sunt: ita in anima culpa condonata supersunt reliquiae peccatorum purgandae etc. p. 352. Sed illud imprimis a sacerdotibus observari oportet, ut audita peccatorum confessione, antequam poenitentem a peccatis absolvant, diligenter curent, ut si quid ille forte de re aut de existimatione proximi detraxerit, cujus peccati merito damnandus esse videatur, cumulata satisfactione compenset; nemo enim absolvendus est, nisi prius, quae cujusque fuerint, restituere polliceatur. At quoniam multi sunt, quibus, etsi prolixe pollicentur, se officio satis esse facturos: tamen certum est ac deliberatum nunquam promissa exsolvere, omnino ii cogendi sunt, ut restituant etc.

gemeinen Mannes bei den ihn begegnenden Drangsalen: „ich habe es verdient," würden ausgesetzt haben; es wäre ihnen nicht verborgen geblieben, daß das unbewußte Gefühl die Leiden noch anders auffassen möge, denn als bloße Correctionsmittel, und die Demuth wohl auch einen ihr eigenthümlichen Gesichtspunct für die Betrachtung derselben anwende. Uebrigens, wenn es für die Gerechten keine zeitlichen Strafen gibt, so gibt es für die Ungerechten auch keine ewigen; umgekehrt, gibt es für diese ewige, so muß es auch für jene, wenn sie nach der Taufe

---

volet addere tertium, videlicet dignos fructus poenitentiae. hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. Freilich bleibt es auffallend, daß er Dem nur nicht entgegen sein will, Was inzwischen doch gut mit seiner Lehre vom Glauben zusammenhängt, welche die Vergebung nicht mit der mutatio totius vitae in einen nothwendigen, inneren Zusammenhang bringt. Bei allem Dem verband Melanchthon doch mit seiner Satisfaction einen ganz anderen Begriff als die Katholiken, wie man sich damals aus löblichen Absichten in den Unterhandlungen häufig, obwohl mit einigem Widerstreben, doch auch gerne gegenseitig täuschte. Der Entschluß zur Lebensbesserung ist den Katholiken mit in der Reue eingeschlossen, und der erste, nicht letzte Act des Sünders in der sacramentalen Buße; da aber die Contritio bei den Lutheranern eine andere Bedeutung als bei den Katholiken hat, und nur in der Furcht besteht, da der Mensch von dieser durch die Absolution befreit wird, und dann erst das neue Leben folgen soll, so bildet dies dem Melanchthon den dritten Theil der Buße, Was daher nicht die katholische Satisfaction ist. Die späteren Lutheraner ließen aber auch diesen dritten Theil ganz hinweg, weil, wenn die Lebensbesserung zum integritenden Theil der Buße gemacht würde, die ganze Lehre vom Glauben zusammenfiele. Melanchthon verwickelte sich hier wie sonst in Widersprüche, da er überall dem Ungenügenden der Lehre seiner Kirche nachhelfen, aber doch auch die Grundprincipien derselben nicht aufgeben will. So sagt er eben in der Erzählung des Cochläus, wo er zwar drei Theile der Buße zugiebt, doch wieder, man „sollte zuförderst auf die Absolution sehen," als wenn nicht Alles in gleicher Weise vorhanden sein und auch gleich beachtet werden müßte.

wieder fallen, zeitliche geben; denn es handelt ſich um den Begriff und das Weſen der Strafen, nicht um irgend ein Accidens derſelben. Sind ſie ihrem Weſen nach lediglich Heilmittel, ſo können ſie nicht in dem einen Falle nur zur Heilung, im anderen nur zur Beſtrafung im eigentlichen Sinne beſtimmt ſein, und umgekehrt, ſind ſie ihrem Weſen nach nur vindicativ, ſo müſſen ſie dieſe Eigenſchaft allenthalben an ſich tragen. Beide ausſchließende Anſichten ſind indeß irrig; vielmehr wie in Gott Güte und Gerechtigkeit Eins ſind, ſo liefert auch eine jede dieſer Eigenſchaften ihren Beitrag für die Beſtimmung des Zweckes der Strafen, und nur dann, wenn ſich der Menſch freiwillig für Gottes verzeihende und zurückführende Güte verſchließt, empfindet er einzig ſeine Gerechtigkeit. Es war darum auch inconſequent von den Reformatoren, wenn ſie die Lehre der heiligen Schrift von den Höllenſtrafen unangetaſtet ließen, ſonſt aber die Strafen nur als Beſſerungsmittel anſchauten.

Die Kirche nun, welche in dem Bußgerichte eine göttliche Veranſtaltung erkennt, muß auch alle Verhältniſſe, in welchen der Sünder zu Gott ſteht, ins Auge faſſen, und in ihm das Gefühl nähren, daß er für ſeine Uebertretungen eine Züchtigung verdiene; ſie muß ſämmtliche Rückſichten, unter welchen die Strafe aufzufaſſen iſt, beachten, und legt darum Satisfactionen im eigentlichen Sinne des Wortes auf, jedoch ſo, daß ſie zugleich den Rückfall verhindern, zur Befeſtigung im Guten dienen und den Bußſinn pflegen. Die älteſte Kirche betrachtet die Bußübungen gerade auch unter dieſem Geſichtspuncte, und es iſt eine ganz unhiſtoriſche Behauptung, daß die von ihr geforderten Genugthuungen lediglich den Zweck gehabt hätten, die Kirche zu verſöhnen. Die alte ſichtbare Kirche trennte ſich keineswegs in der Weiſe von Chriſtus, wie es in der neueren Zeit auſſerhalb der katholiſchen Sitte geworden iſt; man trägt darum nur eine auf einem ganz anderen Standpuncte gewonnene Anſicht auf die chriſtliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeſchichtlich bezeichnete Betrachtungsweiſe der alten Satisfactionen geltend machen will.

Die Kirche hat ſich übrigens wiederholt ebenſo unumwunden als rührend erklärt, daß durch die von ihr geforderten Satisfactionen die Verdienſte Chriſti nicht geſchmälert werden könnten; daß dieſe Art von Genugthuungen mit der, welche Chriſtus leiſte, nicht verwechſelt werden dürfe, daß endlich die genugthuenden Werke, welche die Kirche verlangt, ſelbſt nur aus dem Bußgeiſte, den Chriſtus eingehaucht, hervorgehen müßten, und nur inſofern irgend einen Werth hätten, jene aber, die nicht von einem gerechtfertigten und wiedergebornen Sünder dargebracht würden, als in ſich ſelbſt verkehrt, hierher gar nicht zu beziehen ſeien [1]). Deßungeachtet konnte ſie bis auf den heutigen Tag ihre Gegner nicht überzeugen, daß durch dieſe Veranſtaltungen der Ruhm Chriſti nicht verdunkelt, und menſchliche Selbſtgerechtigkeit nicht begünſtigt werde. Wer begreift nun aber auch die Nothwendigkeit dieſer Anſicht nicht, wenn er die oben gegebene Darſtellung von der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre reiflich erwägt? Würde die Genugthuung in der Form der Reſtitution als Bedingung der Sündenvergebung gefordert, ſo hieße Dies nichts anders, als Werke zur Seligkeit für nothwendig erklären; forderten die Proteſtanten die Satisfactionen als Heilmittel, ſo käme die Anſicht zum Vorſchein, als müſſe der Menſch mit Gott mitwirken, und als wäre die Sündenvergebung von der Heiligung abhängig; ſtellten ſie aber die Satisfaction im eigentlichen Sinne des Wortes als einen integrirenden Theil der Buße dar, ſo wäre Dieſes ihnen gleichbedeutend mit der Anſicht, der Gerechte könne das Geſetz erfüllen, da gerade aus dem Grunde dem getauften Verbrecher Strafe auferlegt wird, um es ihm nahe zu legen, daß er es hätte vollbringen können. Wie demnach auch

1) *Concil. Trid.* Sess. XIV. c. VIII. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus; eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae: qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.

die Satisfactionen betrachtet werden, die Grundlagen des Protestantismus widerstreben ihrer Aufnahme in das Bußwesen[1]).

Mit den eben beschriebenen Kirchenstrafen als Heilsmitteln und Satisfactionen steht übrigens die Lehre von den Ablässen in Verbindung, derer wirklicher, unläugbarer Mißbrauch die Reformatoren zu manchen verkehrten Maaßnehmungen verleitete, und sie vielfach zu entschuldigen geeignet wäre, wenn nicht von großen Männern, wofür sich die Reformatoren hielten, zumal von einem Gottesgesandten, als welchen sich Luther zu verehren geneigt war, gefordert werden müßte, daß sie nicht von mißbrauchten Wahrheiten Veranlassung nehmen sollten, die Wahrheiten selbst zu verwerfen. Von den ältesten christlichen Zeiten an wurde unter Ablaß die an gewisse Bedingungen geknüpfte Verkürzung der von der Kirche auferlegten Bußzeit und damit der Erlaß der zeitlichen Strafe überhaupt verstanden[2]). Die wichtigste Bedingung war erfüllt, wenn der Sünder solche Proben von Zerknirschung und erneuerter, heiliger Gesinnung gegeben hatte, daß er der beschriebenen besonderen kirchlichen Stütze nicht mehr zu bedürfen, und der Lossprechung auch von der zeitlichen Strafe würdig zu sein schien[3]).

---

1) *Melanchth.* loc. theolog. p. 65. Quid enim videtur magis convenire, quam ut sint in ecclesia publicorum scelerum satisfactiones? At illae obscurarunt gratiam. *Calvin.* Instit. l. IV. c. 4. §. 25. Talibus mendaciis oppono gratuitam peccatorum remissionem: qua nihil in scripturis clarius praedicatur.

2) *Concil. Ancyran.* (a. 314.) c. V. *Hard.* Concil. Tom. I. p. 273. τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω. Conc. Nicaen. a. 325. c. XII. l. l. 327. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶχος τῆς μετανοίας· ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται etc. cfr. concil. Carth. IV. c. 76.

3) In der alten Kirche erfolgte erst nach geleisteter Genugthuung die Absolution.

Späterhin faßten manche Theologen den Ablaß in einer größeren Ausdehnung auf, Was aber, obgleich ſehr wohl begründet, doch nicht ſymboliſch erklärte Glaubenslehre iſt, und darum auch nicht hieher gehört. Die Synode von Trient ſetzte aus weiſer Abſicht nichts Weiteres feſt, als daß die Kirche das Recht habe, Abläſſe zu ertheilen [1]), und dieſelben, mit Weisheit geſpendet, nützlich ſeien. — Von der Beziehung, in welcher die Lehre vom Fegfeuer zu dieſen Satisfactionen ſteht, wird anderwärts geſprochen werden.

§. 34.

Lehre der Katholiken vom heiligen Sacramente des Altars und von der Meſſe.

Der große Gegenſtand, der uns nun beſchäftigt, gab den bedeutungsvollſten Gegenſätzen das Daſein; auch in ihm vereinigen ſich alle übrigen Unterſcheidungslehren, aber auf eine ausgezeichnetere Weiſe; denn obwohl ſich, wie bisher gewiß klar geworden iſt, in jeder einzelen Differenz das Ganze abſpiegelt, ſo iſt Dies doch hier mehr als ſonſt der Fall. Zugleich hängt es von der Auffaſſung dieſes Gegenſtandes ab, ob die chriſtliche Kirche einen wahren und lebensvollen Cultus zu beſitzen beſtimmt iſt, oder deſſen entbehren ſoll.

---

1) *Concil. Trident.* Sess. XXV. decret. de indulg. Zugleich werden die Mißbräuche in Ertheilung derſelben offen und ſcharf gerügt und verboten. In his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit: ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, et quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Caeteros vero, qui ex superstitione, ignorantia, irreverentia, aliunde quomodocunque provenerunt .... mandat omnibus episcopis, ut diligenter quoque hujusmodi abusus ecclesiae suae colligat, eosque in prima synodo provinciali referat etc.

Nach den klaren Ausſprüchen Chriſti und der Apoſtel und der einſtimmigen Lehre der Kirche, die von unmittelbaren Schülern der Jünger des Herrn ſchon bezeugt wird, halten die Katholiken feſt, daß im Sacramente des Altars Chriſtus wahrhaft gegenwärtig ſei, und zwar in der Weiſe, daß der allmächtige Gott, dem es zu Kana in Galiläa gefiel, Waſſer in Wein umzuſchaffen, das innere Weſen des geſegneten Brodes und Weines in den Leib und das Blut Chriſti verwandele[1]). Wir beten darum den geheimnißvoll gegenwärtigen Heiland im Sacramente an[2]), erfreuen uns ſeiner überſchwenglichen, herablaſſenden Barmherzigkeit, und drücken im Preis- und Lobgeſang unſere frommen Gefühle aus, ſo ſehr als es die göttlich-beſeligte Menſchenbruſt vermag[3]).

---

1) *Conc. Trident.* Sess. XIII. c. IV. Quoniam autem Christus, redemptor noster, corpus suum id, quod sub specie panis offerebat vere esse dixit; ideo persuasum semper in ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia Transsubstantiatio est appellata.

2) L. c. c. V. Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepta latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem pater aeternus introducens in orbem terrarum, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt, quem denique in Galilaea ab Apostolis adoratum fuisse, scriptura testatur.

3) Der bekannte chriſtliche Hymnus ſagt:

Lauda Sion salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude,
Quia major omni laude:
Nec laudare sufficis.
Laudis thema specialis,

Aus dieſem Glauben ging die Meſſe hervor, die ihrem weſentlichen Inhalte nach ſo alt iſt, als die Kirche, und ſelbſt in ihren bedeutenderen Formen nachweisbar im zweiten und dritten Jahrhundert ſchon vorhanden war. Um nun aber die katholiſche Betrachtungsweiſe klar zu entwickeln, müſſen wir aus dem Vortrage über die Kirche Einiges vorausnehmen. Die Kirche iſt von einer Seite betrachtet, auf eine abbildlich-lebendige Weiſe der durch alle Zeiten erſcheinende und wirkende Chriſtus, deſſen verſöhnende und erlöſende Thätigkeiten ſie daher ewig wiederholt und ununterbrochen fortſetzt. Der Erlöſer lebte nicht blos vor achtzehnhundert Jahren, ſo daß er ſeitdem verſchwunden wäre, und wir uns nur noch ſeiner geſchichtlich erinnern könnten, wie irgend eines verſtorbenen Menſchen; vielmehr iſt er ewig lebendig in ſeiner Kirche, und macht Dies auf eine ſinnliche, den ſinnlichen Menſchen begreifliche Weiſe im Altarsſacrament anſchaulich. Er iſt in der Verkündigung ſeines Wortes der bleibende Lehrer; in der Taufe nimmt er ohne Unterlaß in ſeine Gemeinſchaft auf, in der Bußanſtalt vergibt er dem reumüthigen Sünder, ſtärkt das heranreifende Alter in der Firmung mit der Kraft ſeines Geiſtes, haucht dem Bräutigam und der Braut eine höhere Anſchauung der ehelichen Verhältniſſe ein, einigt ſich mit Allen, die dem ewigen Leben entgegenſeufzen, auf das Innigſte unter den Formen des Brodes und Weines, tröſtet die Sterbenden in der Oelung, und ſetzt in der Prieſterweihe die Organe ein, durch welche er alles Dieſes in nie ermüdender Thätigkeit wirkt. Entwickelt nun Chriſtus, unter irdiſchem Schleier verborgen, ſeine geſammte auf der Erde begonnene Thätigkeit bis zum Ende der

---

Panis vivus et vitalis,
Hodie proponitur etc.

Ein anderer:

Pange lingua gloriosi
Corporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium etc.

Welt fort, ſo bringt er ſich nothwendig auch ewig dem Vater als Opfer dar für die Menſchen, und die bleibende reale Darſtellung hievon kann in der Kirche nicht fehlen, wenn der ganze hiſtoriſche Chriſtus in ihr ſein unvergängliches Daſein feiern ſoll [1]). Als nähere Erklärung der katholiſchen Betrachtungsweiſe möge Folgendes dienen, da es den Proteſtanten ſo äußerſt ſchwer wird, einen klaren Begriff von dem katholiſchen Dogma zu gewinnen [2]).

---

1) *Concil. Trident.* Sess. XXII. c. 1. Is igitur Deus et dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur; quia tamen sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium; quo cruentum illud, semel in cruce peragendum, repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur etc. c. II. Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus etc.

2) Damit der Vortrag über den chriſtlichen Opfercult anſchaulicher werde, dürfte es nützlich ſein, aus den alten Liturgien des Orients und Occidents einige Auszüge mitzutheilen und ihre Formeln vorzulegen. Was die orientaliſchen Liturgien ſelbſt betrifft, ſo führen ſie gewöhnlich den Namen von den Stiftern der Kirchen, in welchen ſie üblich waren; ſo wird z. B. die Liturgie der Kirche von Jeruſalem die des heil. Jakobus genannt; die der Alexandriniſchen Kirche die Liturgie des heil. Marcus; oder, ſie werden von dem berühmteſten Biſchofe, der ſie gebrauchte, betitelt, wie z. B. vom heil. Chryſoſtomus, Baſilius, Cyrillus u. ſ. w. Was das Alter derſelben anlangt, ſo läßt es ſich nicht genau beſtimmen: gewiß iſt, daß ſie im vierten Jahrhundert ſchon vorhanden waren, indem ſich die Partheien der Monophyſiten in Syrien und Egypten, welche ſich zum Theile noch in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts von der katholiſchen Kirche trennten, derſelben ebenſo gut bedienen, als die orthodoxen Griechen. Ueberdies beruft ſich Cyrillus von

Chriſtus hat am Kreuze das Opfer für unſere Sünden dargebracht. Da nun aber der Menſchgewordene Gottesſohn, der für uns

---

Jeruſalem in ſeinen Katecheſen auf manche Stellen der Liturgie des heil. Jakobus, und Chryſoſtomus, welcher ſehr oft in ſeinen Homilien liturgiſche Beſtandtheile erklärt und benutzt, ſetzt ſie als etwas langſt Beſtehendes voraus; dieſer aber lebte gegen das Ende, jener in der Mitte des vierten Jahrhunderts. Ueberhaupt findet ſich eine merkwürdige Uebereinſtimmung aller orientaliſchen und occidentaliſchen Liturgien, die uns durch die Güte der Vorſehung in ſo großer Anzahl zugänglich geworden ſind, und oft ſogar in den Formalien, daß auch ihre formelle Grundlage unläugbar einer Zeit angehört, wo die Chriſten noch auf einem kleinen Raume zuſammengedrängt waren. Der ἐπίκλησις erwähnt ſchon Irenäus im zweiten, der Präfation mit dem sursum corda, ἄνω τὸν νοῦν oder τὰς καρδίας, das in jeder Liturgie ſich wieder findet, ſchon Cyprian in der Mitte des dritten Jahrhunderts. (Man vgl. *Bona* rer. liturg. l. II. c. 10. wo mehreres dergleichen geſammelt iſt. Ueber das Alter der Liturgien überhaupt die vortreffliche Abhandlung Renaudot's: Dissertatio de Liturgg. Orient. orig. et auctor. in ſeiner Einleitung zu ſeiner Collect. Liturgg. Or. Tom. II. Par. 1716. Eine kurze Zuſammenſtellung aller hierüber geführten Unterſuchungen ſ. in *Lienhart*, de antiquis liturgiis. Argentorati 1826.)

In der Liturgie des heil. Chryſoſtomus (bei *Goar*. Euchologium sive Rituale Graecorum. Par. 1647. p. 70.) lautet das erſte Gebet der Gläubigen (in der missa fidelium): Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, τῷ καταξιώσαντί ἡμᾶς παραστῆναι καὶ νῦν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, καὶ προσπεσεῖν τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τοῦ σου λαοῦ ἀγνοημάτων. Πρόσδεξαι ὁ θεὸς τὴν δέησιν ἡμῶν, ποίησον ἡμᾶς ἀξίους γενέσθαι προσφέρειν σοι δεήσεις καὶ ἱερεσίας, καὶ θυσίας ἀναιμάκτους ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου, καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς, οὓς ἔθου εἰς τὴν διακονίαν σου ταυτὴν, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος σου τοῦ ἁγίου ἀκαταγνώστως ἐν καθαρῷ μαρτυρείῳ τῆς συνειδήσεως ἡμῶν ἐπικαλεῖσθαί σε ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπῳ, ἵνα εἰσακούσῃ ἡμῶν, ἵλεως ἡμῖν εἶῃς ἐν τῷ πλήθει τῆς σῆς ἀγαθότητος.

Während der cherubiniſche Geſang vorgetragen wird, betet der Prieſter unter Anderem (p. 72.): Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσ-

gelitten hat, geſtorben und auferſtanden iſt, ſeiner eigenen Belehrung zufolge in der Euchariſtie gegenwärtig iſt, ſo ſubſtituirte

---

φερομενος, καὶ προςδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν διαπέμπομεν, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου πατρὶ, καὶ τῷ παναγίῳ, καὶ ἀγαθῷ, καὶ ζωοποίῳ σου πνεύματι· νῦν καὶ ἀεὶ, καὶ εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμὴν.

Ferner (p. 78.):

Der Prieſter: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, πρόσχωμεν τὴν ἁγίαν ἀναφορὰν εἰς εἰρήνῃ (?) προςφέρειν.

Der Chor: Ἔλεον εἰρήνης, Θυσίαν αἰνέσεως.

Der Prieſter: Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησου Χριστοῦ, καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς, καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος, εἴη μετὰ πάντων ἡμῶν.

Der Chor: Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.

Der Prieſter: Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.

Der Chor: Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.

Der Prieſter: Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.

Der Chor: Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστι προςκυνεῖν πατέρα, υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον.

Der Prieſter: Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ προςκυνεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας σου, σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἀνέκφραστος, ἀπερινόητος, ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀεὶ ὢν, ὡσαύτος ὢν κ. τ. λ.

In der Liturgie des heil. Baſilius (bei *Goar*, Euchologium p. 162.) lautet das erſte Gebet der Gläubigen folgendermaßen:

Σὺ κύριε κατέδειξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστήριον, σὺ κατηξίωσας ἡμᾶς τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἀναξίους δούλους σου, γίγνεσθαι λειτούργους τοῦ ἁγίου σου Θυσιαστηρίου. Σὺ ἱκάνωσον ἡμᾶς τῇ δυνάμει τοῦ ἁγίου πνεύματος εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, προσάγωμέν σοι Θυσίαν αἰνέσεως. Σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Δὸς κύριε καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, δεκτὴν γίγνεσθαι τὴν Θυσίαν ἡμῶν καὶ εὐπρόσδεκτον ἐνώπιόν σου.

Das Gebet der Aufopferung p. 64.

Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ κτίσας ἡμᾶς, καὶ ἀγαγὼν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην, ὁ ὑποδείξας ἡμῖν ὁδοὺς εἰς σωτηρίαν, ὁ χαρισάμενος ἡμῖν οὐρανίων ἀποκάλυψιν, σὺ εἶ ὁ θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην

gemeinen Mannes bei den ihm begegnenden Drangsalen: „ich habe sie verdient," würden ausgelegt haben; es wäre ihnen nicht verborgen geblieben, daß das unbestochene Gefühl die Leiden noch anders aufzufassen wisse, denn als bloße Correctionsmittel, und die Demuth wohl auch einen ihr eigenthümlichen Gesichtspunct für die Betrachtung derselben auffinde. Uebrigens, wenn es für die Gerechten keine zeitlichen Strafen gibt, so gibt es für die Ungerechten auch keine ewigen; umgekehrt, gibt es für diese ewige, so muß es auch für jene, wenn sie nach der Taufe

---

volet addere tertium, videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. Freilich bleibt es auffallend, daß er Dem nur nicht entgegen sein will, Was inzwischen doch gut mit seiner Lehre vom Glauben zusammenhängt, welche die Vergebung nicht mit der mutatio totius vitae in einen nothwendigen, inneren Zusammenhang bringt. Bei allem Dem verband Melanchthon doch mit seiner Satisfaction einen ganz anderen Begriff als die Katholiken, wie man sich damals aus löblichen Absichten in den Unterhandlungen häufig, obwohl mit einigem Widerstreben, doch auch gerne gegenseitig täuschte. Der Entschluß zur Lebensbesserung ist den Katholiken mit in der Reue eingeschlossen, und der erste, nicht letzte Act des Sünders in der sacramentalen Buße; da aber die Contritio bei den Lutheranern eine andere Bedeutung als bei den Katholiken hat, und nur in der Furcht besteht, da der Mensch von dieser durch die Absolution befreit wird, und dann erst das neue Leben folgen soll, so bildet dieß dem Melanchthon den dritten Theil der Buße, Was daher nicht die katholische Satisfaction ist. Die späteren Lutheraner ließen aber auch diesen dritten Theil ganz hinweg, weil, wenn die Lebensbesserung zum integrirenden Theil der Buße gemacht würde, die ganze Lehre vom Glauben zusammenfiele. Melanchthon verwickelte sich hier wie sonst in Widersprüche, da er überall dem Ungenügenden der Lehre seiner Kirche nachhelfen, aber doch auch die Grundprincipien derselben nicht aufgeben will. So sagt er eben in der Erzählung des Cochläus, wo er zwar drei Theile der Buße zugiebt, doch wieder, man „sollte zuförderst auf die Absolution sehen," als wenn nicht Alles in gleicher Weise vorhanden sein und auch gleich beachtet werden müßte.

wieder fallen, zeitliche geben; denn es handelt ſich um den Begriff und das Weſen der Strafen, nicht um irgend ein Accidens derſelben. Sind ſie ihrem Weſen nach lediglich Heilmittel, ſo können ſie nicht in dem einen Falle nur zur Heilung, im anderen nur zur Beſtrafung im eigentlichen Sinne beſtimmt ſein, und umgekehrt, ſind ſie ihrem Weſen nach nur vindicativ, ſo müſſen ſie dieſe Eigenſchaft allenthalben an ſich tragen. Beide ausſchließende Anſichten ſind indeß irrig; vielmehr wie in Gott Güte und Gerechtigkeit Eins ſind, ſo liefert auch eine jede dieſer Eigenſchaften ihren Beitrag für die Beſtimmung des Zweckes der Strafen, und nur dann, wenn ſich der Menſch freiwillig für Gottes verzeihende und zurückführende Güte verſchließt, empfindet er einzig ſeine Gerechtigkeit. Es war darum auch inconſequent von den Reformatoren, wenn ſie die Lehre der heiligen Schrift von den Höllenſtrafen unangetaſtet ließen, ſonſt aber die Strafen nur als Beſſerungsmittel anſchauten.

Die Kirche nun, welche in dem Bußgerichte eine göttliche Veranſtaltung erkennt, muß auch alle Verhältniſſe, in welchen der Sünder zu Gott ſteht, ins Auge faſſen, und in ihm das Gefühl nähren, daß er für ſeine Uebertretungen eine Züchtigung verdiene; ſie muß ſämmtliche Rückſichten, unter welchen die Strafe aufzufaſſen iſt, beachten, und legt darum Satisfactionen im eigentlichen Sinne des Wortes auf, jedoch ſo, daß ſie zugleich den Rückfall verhindern, zur Befeſtigung im Guten dienen und den Bußſinn pflegen. Die älteſte Kirche betrachtet die Bußübungen gerade auch unter dieſem Geſichtspuncte, und es iſt eine ganz unhiſtoriſche Behauptung, daß die von ihr geforderten Genugthuungen lediglich den Zweck gehabt hätten, die Kirche zu verſöhnen. Die alte ſichtbare Kirche trennte ſich keineswegs in der Weiſe von Chriſtus, wie es in der neueren Zeit auſſerhalb der katholiſchen Sitte geworden iſt; man trägt darum nur eine auf einem ganz anderen Standpuncte gewonnene Anſicht auf die chriſtliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeſchichtlich bezeichnete Betrachtungsweiſe der alten Satisfactionen geltend machen will.

gemeinen Mannes bei den ihm begegnenden Drangsalen: „ich habe sie verdient," würden ausgelegt haben; es wäre ihnen nicht verborgen geblieben, daß das unbestochene Gefühl die Leiden noch anders aufzufassen wisse, denn als bloße Correctionsmittel, und die Demuth wohl auch einen ihr eigenthümlichen Gesichtspunct für die Betrachtung derselben auffinde. Uebrigens, wenn es für die Gerechten keine zeitlichen Strafen gibt, so gibt es für die Ungerechten auch keine ewigen; umgekehrt, gibt es für diese ewige, so muß es auch für jene, wenn sie nach der Taufe

---

volet addere tertium, videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. Freilich bleibt es auffallend, daß er Dem nur nicht entgegen sein will, Was inzwischen doch gut mit seiner Lehre vom Glauben zusammenhängt, welche die Vergebung nicht mit der mutatio totius vitae in einen nothwendigen, inneren Zusammenhang bringt. Bei allem Dem verband Melanchthon doch mit seiner Satisfaction einen ganz anderen Begriff als die Katholiken, wie man sich damals aus löblichen Absichten in den Unterhandlungen häufig, obwohl mit einigem Widerstreben, doch auch gerne gegenseitig täuschte. Der Entschluß zur Lebensbesserung ist den Katholiken mit in der Reue eingeschlossen, und der erste, nicht letzte Act des Sünders in der sacramentalen Buße; da aber die Contritio bei den Lutheranern eine andere Bedeutung als bei den Katholiken hat, und nur in der Furcht besteht, da der Mensch von dieser durch die Absolution befreit wird, und dann erst das neue Leben folgen soll, so bildet dieß dem Melanchthon den dritten Theil der Buße, Was daher nicht die katholische Satisfaction ist. Die späteren Lutheraner ließen aber auch diesen dritten Theil ganz hinweg, weil, wenn die Lebensbesserung zum integrirenden Theil der Buße gemacht würde, die ganze Lehre vom Glauben zusammenfiele. Melanchthon verwickelte sich hier wie sonst in Widersprüche, da er überall dem Ungenügenden der Lehre seiner Kirche nachhelfen, aber doch auch die Grundprincipien derselben nicht aufgeben will. So sagt er eben in der Erzählung des Cochläus, wo er zwar drei Theile der Buße zugiebt, doch wieder, man „sollte zuförderst auf die Absolution sehen," als wenn nicht Alles in gleicher Weise vorhanden sein und auch gleich beachtet werden müßte.

wieder fallen, zeitliche geben; denn es handelt ſich um den Begriff und das Weſen der Strafen, nicht um irgend ein Accidens derſelben. Sind ſie ihrem Weſen nach lediglich Heilmittel, ſo können ſie nicht in dem einen Falle nur zur Heilung, im anderen nur zur Beſtrafung im eigentlichen Sinne beſtimmt ſein, und umgekehrt, ſind ſie ihrem Weſen nach nur vindicativ, ſo müſſen ſie dieſe Eigenſchaft allenthalben an ſich tragen. Beide ausſchließende Anſichten ſind indeß irrig; vielmehr wie in Gott Güte und Gerechtigkeit Eins ſind, ſo liefert auch eine jede dieſer Eigenſchaften ihren Beitrag für die Beſtimmung des Zweckes der Strafen, und nur dann, wenn ſich der Menſch freiwillig für Gottes verzeihende und zurückführende Güte verſchließt, empfindet er einzig ſeine Gerechtigkeit. Es war darum auch inconſequent von den Reformatoren, wenn ſie die Lehre der heiligen Schrift von den Höllenſtrafen unangetaſtet ließen, ſonſt aber die Strafen nur als Beſſerungsmittel anſchauten.

Die Kirche nun, welche in dem Bußgerichte eine göttliche Veranſtaltung erkennt, muß auch alle Verhältniſſe, in welchen der Sünder zu Gott ſteht, ins Auge faſſen, und in ihm das Gefühl nähren, daß er für ſeine Uebertretungen eine Züchtigung verdiene; ſie muß ſämmtliche Rückſichten, unter welchen die Strafe aufzufaſſen iſt, beachten, und legt darum Satisfactionen im eigentlichen Sinne des Wortes auf, jedoch ſo, daß ſie zugleich den Rückfall verhindern, zur Befeſtigung im Guten dienen und den Bußſinn pflegen. Die älteſte Kirche betrachtet die Bußübungen gerade auch unter dieſem Geſichtspuncte, und es iſt eine ganz unhiſtoriſche Behauptung, daß die von ihr geforderten Genugthuungen lediglich den Zweck gehabt hätten, die Kirche zu verſöhnen. Die alte ſichtbare Kirche trennte ſich keineswegs in der Weiſe von Chriſtus, wie es in der neueren Zeit auſſerhalb der katholiſchen Sitte geworden iſt; man trägt darum nur eine auf einem ganz anderen Standpuncte gewonnene Anſicht auf die chriſtliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeſchichtlich bezeichnete Betrachtungsweiſe der alten Satisfactionen geltend machen will.

Die Kirche hat ſich übrigens wiederholt ebenſo unumwunden als rührend erklärt, daß durch die von ihr geforderten Satisfactionen die Verdienſte Chriſti nicht geſchmälert werden könnten; daß dieſe Art von Genugthuungen mit der, welche Chriſtus leiſte, nicht verwechſelt werden dürfe, daß endlich die genugthuenden Werke, welche die Kirche verlangt, ſelbſt nur aus dem Bußgeiſte, den Chriſtus eingehaucht, hervorgehen müßten, und nur inſofern irgend einen Werth hätten, jene aber, die nicht von einem gerechtfertigten und wiedergebornen Sünder dargebracht würden, als in ſich ſelbſt verkehrt, hierher gar nicht zu beziehen ſeien [1]). Deßungeachtet konnte ſie bis auf den heutigen Tag ihre Gegner nicht überzeugen, daß durch dieſe Veranſtaltungen der Ruhm Chriſti nicht verdunkelt, und menſchliche Selbſtgerechtigkeit nicht begünſtigt werde. Wer begreift nun aber auch die Nothwendigkeit dieſer Anſicht nicht, wenn er die oben gegebene Darſtellung von der proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre reiflich erwägt? Würde die Genugthuung in der Form der Reſtitution als Bedingung der Sündenvergebung gefordert, ſo hieße Dies nichts anders, als Werke zur Seligkeit für nothwendig erklären; forderten die Proteſtanten die Satisfactionen als Heilmittel, ſo käme die Anſicht zum Vorſchein, als müſſe der Menſch mit Gott mitwirken, und als wäre die Sündenvergebung von der Heiligung abhängig; ſtellten ſie aber die Satisfaction im eigentlichen Sinne des Wortes als einen integrirenden Theil der Buße dar, ſo wäre Dieſes ihnen gleichbedeutend mit der Anſicht, der Gerechte könne das Geſetz erfüllen, da gerade aus dem Grunde dem getauften Verbrecher Strafe auferlegt wird, um es ihm nahe zu legen, daß er es hätte vollbringen können. Wie demnach auch

1) *Concil. Trid.* Sess. XIV. c. VIII. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus: eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae: qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.

die Satisfactionen betrachtet werden, die Grundlagen des Proteſtantismus widerſtreben ihrer Aufnahme in das Bußweſen [1]).

Mit den eben beſchriebenen Kirchenſtrafen als Heilsmitteln und Satisfactionen ſteht übrigens die Lehre von den Abläſſen in Verbindung, derer wirklicher, unläugbarer Mißbrauch die Reformatoren zu manchen verkehrten Maaßnehmungen verleitete, und ſie vielfach zu entſchuldigen geeignet wäre, wenn nicht von großen Männern, wofür ſich die Reformatoren hielten, zumal von einem Gottesgeſandten, als welchen ſich Luther zu verehren geneigt war, gefordert werden müßte, daß ſie nicht von mißbrauchten Wahrheiten Veranlaſſung nehmen ſollten, die Wahrheiten ſelbſt zu verwerfen. Von den älteſten chriſtlichen Zeiten an wurde unter Ablaß die an gewiſſe Bedingungen geknüpfte Verkürzung der von der Kirche auferlegten Bußzeit und damit der Erlaß der zeitlichen Strafe überhaupt verſtanden [2]). Die wichtigſte Bedingung war erfüllt, wenn der Sünder ſolche Proben von Zerknirſchung und erneuerter, heiliger Geſinnung gegeben hatte, daß er der beſchriebenen beſonderen kirchlichen Stütze nicht mehr zu bedürfen, und der Losſprechung auch von der zeitlichen Strafe würdig zu ſein ſchien [3]).

---

1) *Melanchth.* loc. theolog. p. 65. Quid enim videtur magis convenire, quam ut sint in ecclesia publicorum scelerum satisfactiones? At illae obscurarunt gratiam. *Calvin.* Instit. l. IV. c. 4. §. 25. Talibus mendaciis oppono gratuitam peccatorum remissionem: qua nihil in scripturis clarius praedicatur.

2) *Concil. Ancyran.* (a. 314.) c. V. *Hard.* Concil. Tom. I. p. 273. τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι, ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· προπάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω· καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω. Conc. Nicaen. a. 325. c. XII. l. l. 327. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶκος τῆς μετανοίας· ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται etc. cfr. concil. Carth. IV. c. 75.

3) In der alten Kirche erfolgte erſt nach geleiſteter Genugthuung die Abſolution.

trachtung des Zweckes ſeiner Inſtitution einleuchten wird. In dieſem, wenn wir uns nun einmal ſo ausdrücken wollen, letzten Theile ſeines großen Opfers für uns, ſollen alle übrigen uns ſtets gegenwärtig ſein und uns zugewendet werden: in dieſem letzten Theile des objectiven Opfers ſoll eben dieſes ſubjectiv werden, uns eigen. Als der am Kreuze ſich Opfernde iſt Chriſtus uns noch fremd, im Cultus aber unſer Eigenthum, unſer Opfer; dort iſt er das allgemeine Opfer, hier das Opfer zugleich für uns insbeſondere, für jeden Einzelen aus uns; dort war er nur das Opfer, hier wird er als ſolches verehrt und anerkannt; dort wurde die objective Verſöhnung vollzogen, hier die ſubjective theils gepflegt und gefördert, theils ausgedrückt.

Die euchariſtiſche Opferhandlung kann gemäß den eben ausgeſprochenen Zwecken derſelben aus einem doppelten Geſichtspuncte aufgefaßt werden. Da ſich die Kirche überhaupt und jede einzele Gemeinde insbeſondere nur durch die Hingebung des Sohnes Gottes und den Glauben an dieſelbe gegründet weiß, und ihm alſo ihr Daſein verdankt, ſo iſt zuvörderſt dieſelbe als Preis- und Dankopfer anzuſchauen, d. h. die Kirche erklärt, daß ſie unfähig ſei, ihren Dank in anderer Weiſe Gott darzubringen, als dadurch, daß ſie Den, der das Opfer der Welt geworden iſt, zurückgebe, mit dem Sinne: „du wollteſt uns als deine Kinder um Chriſti willen gnädig und barmherzig anſchauen; ſo geſtatte, daß wir dich in Chriſto, deinem hier gegenwärtigen

---

(ſo die Abſchrift des Pariſer Codex; es muß aber offenbar προσαχθῆναι heißen) καὶ νῦν πάλιν προσάγεσθαι, ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μίαν, καὶ τῷ μὴ οὕτω φρονοῦντι ἀνάθεμα. Κἄν τι πρὸς ἀπατροπὴν εὑρίσκηται γεγραμμένον, ἀναθέματι καθυποβάλλω. Ἡ ὑπογραφὴ Σωτήριχος ὁ Παντεύγονος. Deutſch: Ich ſtimme mit der heiligen Synode überein, daß das jetzt darzubringende und damals vom Eingebornen und Menſchgewordenen Logos dargebrachte Opfer, damals dargebracht worden ſei, und jetzt dargebracht werde, weil es Eines und Daſſelbe iſt. Dem, der nicht ſo glaubt, Anathema: und wenn Etwas zur Widerlegung davon geſchrieben worden iſt, ſo unterwerfe ich es dem Anathema. Die Unterſchrift: Soterichus Panteugonus.

Sohne, dankbar als unſern Vater verehren. Wir beſitzen nichts Anderes, was wir dir entgegenbringen könnten, als Chriſtus: nimm unſer Opfer gnädig auf.“ Indem die Gemeinde Dies im Prieſter thut, bekennt ſie fortwährend, Was ihr Chriſtus geworden iſt, und immerfort iſt. Es ſind jedoch nicht die inneren Actionen von Dank, Verehrung und Anerkennung, Was ſie Gott darbietet, ſondern der im Sacramente gegenwärtige Chriſtus wird Gott dargeboten; die genannten Bewegungen des Geiſtes entwickeln ſich nur an dem anweſenden Heilande, werden durch ſeine Gegenwart und Aufopferung geweckt, unterhalten und genährt, aber in ſich für unwürdig betrachtet, Gott dargeboten zu werden. Chriſtus, das Opfer im Culte, iſt die reichſte unerſchöpflichſte Quelle der tiefſten Andacht; um aber Dies ſein zu können, wird eben der ſich für die Welt opfernde Heiland als gegenwärtig erfordert, an welchen ſich, als an ſeinen äuſſeren Gegenſtand, das Innere des Menſchen anſchlieſſen, und an welchem es ſich erſchlieſſen ſoll.

Die Gemeinde bekennt ſich aber auch noch fortwährend als Sünderin, die der Vergebung bedarf, und ſich das Verdienſt Jeſu Chriſti immer mehr eigen zu machen ſtrebt. Nun erſcheint das Opfer als Bittopfer, und der gegenwärtige Heiland ſoll uns vermögen, ganz ſein Eigenthum zu werden, oder es doch in ſtets zunehmendem Maaße zu werden. Chriſtus der Gegenwärtige ſpricht, den geiſtlich Geſinnten vernehmlich, ohne Unterlaß zum Vater nach oben: „Schaue in mir gnädig das reumüthig-gläubige Volk an;“ und zu ſeinen Brüdern nach unten: „Kommet Alle zu mir, die ihr mühſelig und beladen ſeid, ich will euch erquicken; einem Jeden, der von Herzen an mich ſich wendet, Barmherzigkeit, Vergebung der Sünde und alle Gnade.“ Daher wird denn auch in der liturgiſchen Sprache ſowohl der lateiniſchen als griechiſchen Kirche mit Recht geſagt, Chriſtus ſei es, der in der heiligen Handlung ſich ſelbſt Gott zum Opfer darbringe; er ſei das Opfer und der Hoheprieſter zugleich. Wir aber, in dem euchariſtiſchen Chriſtus eben den bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze aus Liebe zu uns ſich hingebenden Chriſtus erkennend, ſprechen bei Emporhebung der Hoſtie, ſoweit die katholiſche Kirche

reicht, im Glauben an eine ſo vernehmliche Barmherzigkeit, aus welchem die Demuth, das Vertrauen, die Liebe und Reue hervorkeimt: „O Jeſu, dir lebe ich, o Jeſu, dir ſterbe ich, o Jeſu, dein bin ich todt und lebendig.“

Es iſt nun wohl einleuchtend für Jedermann, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie die Grundlage der geſammten Betrachtungsweiſe von der Meſſe iſt; ohne jene Gegenwart iſt die Abendmahlsfeier eine bloſe Erinnerung an den ſich opfernden Chriſtus, in derſelben Weiſe, wie wenn eine Geſellſchaft die Gedächtnißfeier eines ihr theuren Mannes begeht, von dem ſie ein Bild in ihrer Mitte aufſtellt, oder irgend ein Symbol, das ſein wohlthätiges Wirken ins Gedächtniß zurückruft; mit dem Glauben an das wirkliche Daſein Chriſti im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart, Alles, was Chriſtus uns verdient hat, und wodurch er es verdient hat, wird von ſeiner Perſon nun nimmermehr getrennt, er iſt anweſend als Das, was er ſchlechthin iſt, und in dem ganzen Umfange ſeiner Leiſtungen, mit einem Worte: als wirkliches Opfer. Daher ſind auch die Wirkungen dieſes Glaubens auf den Geiſt, das Herz und den Willen des Menſchen ganz andere, als wenn Chriſtus blos durch die Anſtrengung des menſchlichen Erinnerungsvermögens aus der Entfernung von achtzehn hundert Jahren zurückgerufen würde: er bezeugt ſelbſt ſeine Liebe, ſeine Menſchenfreundlichkeit, ſeine Hingebung für uns, er iſt immer in unſerer Mitte voll von Gnade und Wahrheit.

Hienach iſt die Meſſe der Katholiken, als Opfer betrachtet, die Feier der in Chriſto Jeſu von Gott der Menſchheit ertheilten Wohlthaten, und beſtimmt durch Darbringung Chriſti theils in Lob, Preis, Dank und Anbetung das freudige Gefühl des Erlöſtſeins der Gläubigen auszudrücken, theils die Verdienſte Chriſti zu fortwährender Aneignung zu bringen. Auch kann es nun nicht mehr verborgen ſein, wodurch es den Gläubigen perſönlich Nutzen bringt; dadurch nämlich, daß an dem Opfer die gottgefälligen Geſinnungen, als da ſind Glauben, Hoffnung, Liebe, Demuth, Reue, Gehorſam, Hingebung an Chriſtus erregt, gefördert und gepflegt werden. Das Gott dargebrachte Opfer,

welches, wie oft geſagt, von dem Werke Chriſti überhaupt nicht getrennt wird, verdient die innere Gnade zur Ausbildung dieſer Geſinnungen, welche von Auſſen her durch den Glauben an den gegenwärtigen Chriſtus, deſſen ſämmtliches Thun und Leiden dem Geiſte vorgeführt wird, pſychologiſch angeregt werden. Da die Katholiken die Sündenvergebung nicht ohne die Heiligung eintreten laſſen, und überall die geeignete Verfaſſung des Menſchengeiſtes zum Empfang, und deſſen Thätigkeit zum Auswirken der Gnade gefordert wird, ſo könnte der denkende Beobachter ſchon hieraus entnehmen, daß die Meſſe nicht durch eine bloſe körperliche Theilnahme, wir wiſſen nicht welche Wirkungen hervorbringen ſolle.

Das Meßopfer wird aber auch für Lebende und Geſtorbene dargebracht, d. h. Gott wird gebeten, um des Opfers Chriſti willen Denen, die uns theuer ſind, Das zuzuwenden, was zu ihrem Heile gereicht. Von Seiten der Gläubigen iſt ſonach mit dem Meßopfer die Bitte verbunden, das Verdienſt Chriſti, welches in der euchariſtiſchen Darbringung concentrirt angeſchaut wird, allen Bedürftigen und Empfänglichen angedeihen zu laſſen. Dem Chriſten iſt es unmöglich blos ſich zu berückſichtigen; um wie viel weniger gewänne er es über ſich, in ſo heiliger Feier lediglich ſeiner eingedenk zu ſein, und die flehentliche Bitte zu unterlaſſen, daß das die Sünden der Welt aufwiegende Verdienſt Chriſti auch Allen zu eigen werden möchte. Auch die Gemeinſchaft mit den in Chriſto ſelig gewordenen und vollendeten Geiſtern wird erneuert, da ſie mit Chriſto Eins ſind und ſein Werk ohne ſeine Wirkungen nicht angeſchaut werden kann. Alle Angelegenheiten des inneren und äuſſeren Lebens endlich, ſchmerzliche und freudige Ereigniſſe, Glück und Unglück werden in Verbindung mit dem Opfer gebracht, und bei der Gedächtnißfeier in Chriſto, dem wir das Höchſte verdanken, wird Gott überhaupt gedankt und geklagt, in ihm und vor ihm um Troſt und Muth und Kraft im Leiden, um Selbſtverläugnung, Milde, Sanftmuth im Wohlergehen u. ſ. w. gefleht.

Die Meſſe iſt indeß bisher lediglich unter dem Geſichtspuncte einer Opferfeier betrachtet worden, womit ihr Inhalt noch nicht

erſchöpft iſt. Die verſammelte Gemeinde erklärt nach dem bisherigen, daß ſie in ſich ſelbſt ohne Chriſtus Nichts finde, auch gar Nichts, was Gott angenehm ſein könnte; vielmehr nur Unzulängliches, Irdiſches und Sündliches entdecke, auf ſich alſo verzichtend gebe ſie ſich ganz vertrauensvoll Chriſto hin, um ſeinetwillen Vergebung der Sünde und ewiges Leben und alle Gnade hoffend. In dieſem Acte der Verzichtleiſtung auf ſich ſelbſt und der völligen Hingabe an Gott in Chriſto hat der Gläubige ſich ſelbſt entlaſſen, ſich ſelbſt in ſeinem von Chriſtus getrennten Daſein, daß ich ſo ſage, excommunicirt, um nur aus ihm und in ihm zu leben; daher iſt er in der Verfaſſung in die innigſte Gemeinſchaft mit Chriſtus einzutreten, zu communiciren mit ihm, und ſeinem ganzen Weſen nach mit Chriſtus erfüllt zu werden. Denn der Uebelſtand, daß nun nicht mehr ſonntäglich von der ganzen Gemeinde communicirt wird, wie in der älteſten Kirche, und der Prieſter gewöhnlich nur noch allein den Leib des Herrn in der Meſſe empfängt, iſt nicht der Kirche als Schuld beizumeſſen, da alle Gebete der heiligen Handlung eine wirkliche Communion der ganzen Gemeinde vorausſetzen, ſondern der Lauheit der Mehrzahl der Gläubigen. Doch werden dieſe eindringlich ermahnt, ſich jedenfalls geiſtig dem prieſterlichen Genuſſe anzuſchließen, und mit Chriſtus die Gemeinſchaft in dieſer Weiſe einzugehen [1]).

Wer möchte nun dieſen Cult nicht wahrhaft chriſtlich, fromm und lebendig erregend nennen? Einen Cult, in welchem Gott im Geiſte und der Wahrheit angebetet wird? Freilich wie könnte ein ſo irdiſch geſinnter Menſch, der nicht einmal an die Menſchwerdung des Sohnes Gottes glauben kann, — denn das tiefſte Hinderniß,

1) L. c. Sess. XIII. c. VIII. Quoad usum autem recte et sapienter Patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter duntaxat id sumere, ut peccatores, alios autem spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, fide viva, quae per dilectionem operatur, fructum ejus et utilitatem sentiunt: tertios porro sacramentaliter simul et spiritualiter: hi autem sunt, qui se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti etc.

dieſelbe zu glauben, beſteht darin, daß der Menſch wohl einſieht, er müſſe ſelbſt auch göttlich geſinnt werden, ſobald er bekennt, daß Gott Menſch geworden iſt, — wie könnte ein Solcher von der Meſſe anders urtheilen, als daß ſie eine Verkehrtheit ſei? Die Meſſe enthält eine ſtets wiederkehrende Einladung zum Bekenntniſſe unſerer Schuld, unſerer eigenen Unmacht und Hülfsbedürftigkeit; eine lebendige Darſtellung der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen uns, die er in der Dahingabe ſeines Eingebornen geoffenbart hat und täglich noch offenbart, und darum die dringendſte Aufforderung zu endloſem Danke, zu wirkſamer Gegenliebe und zu unſerer Verklärung ins Göttliche. Ein Gegner dieſes Actes muß daher auch ein Jeder ſein, der auf der Erde fortkriechen will, — oder vom Ganzen Nichts verſteht, als daß der Prieſter bald rechts, bald links geht, und mit einem bunten Gewande bekleidet iſt. Auf der andern Seite wird nothwendig auch Derjenige, der die Bedürfniſſe des Menſchen und die hohen Zwecke unſeres göttlichen Erlöſers bei der Einſetzung der Sacramente mißkennt, dieſelben überhaupt als grob ſinnliche Anſtalten, gleich den Manichäern, verwirft, und eine falſch ſpirituelle Richtung verfolgt, das katholiſche Dogma unbegreiflich finden. Einem Solchen iſt nur in demſelben Maaße der Cultus geiſtig, als er unwahr iſt; die lediglich aus ihm ſelbſt, aus der eigenen Kraftfülle ſeines Geiſtes erzeugten vortrefflichen Gedanken, hochheiligen Gefühle und unerſchütterlichen Entſchlüſſe trägt er Gott vor; an den äuſſern hiſtoriſchen Chriſtus ſollen ſie ſich nicht anſchließen, nur an den ideellen, der ganz in ihrer Subjectivität aufgegangen iſt, während doch durch das Factum der äuſſeren Offenbarung des Logos eben der innere Cult eine beſtändige äuſſere Grundlage haben muß, und zwar eine ſolche, die den dem Leiden dahingegebenen Logos repräſentirt, eben weil ſeine Manifeſtation unter der Form des ſich Opferns für die Weltſünde erfolgt iſt. Wie dagegen Jemand, der die volle Bedeutung der Incarnation der Gottheit begriffen hat, und freudig anerkennt, daß es nun umgekehrt auch an ihm ſei, aus dem Scheinleben in das wahrhafte und göttliche Leben einzugehen, und ſodann zur Einſicht vorgedrungen iſt, daß die Lehre von einer

Sündenvergebung in Chriſto Jeſu, von einer Vergöttlichung des Menſchen und einer Mittheilung göttlichen Lebens durch ihn ſo lange fruchtlos bleibe, bis ſie uns in ganz concreten Geſtalten entgegenkömmt und in die individuellſte Beziehung zu uns tritt, wie der, ſage ich, dem alles Dies klar geworden iſt, in der katholiſchen Meſſe nicht eine göttliche Inſtitution verehren kann, iſt nicht zu begreifen.

Nach dieſer Darſtellung ſind wir höchſt wahrſcheinlich in den Stand geſetzt, über den Hauptvorwurf, der proteſtantiſcher Seits gegen das katholiſche Meßopfer erhoben wurde, genügenden Aufſchluß zu geben. Es wurde nämlich bemerkt, daß durch daſſelbe das Opfer Chriſti am Kreuze aufgehoben werde, oder daß doch jeden Falls demſelben Eintrag geſchehe, indem es als unvollſtändig und der Ergänzung bedürftig betrachtet werde. Nun leuchtet es Jedermann von ſelbſt ein, daß das Meßopfer, indem es die Darbringung Chriſti am Kreuze oder vielmehr ſein geſammtes Thun und Leiden ewig gegenwärtig feſthält, daſſelbe vorausſetze, und durch ſeine ganze Beſtimmung feſthalte, und weit entfernt, es aus den Gemüthern herauszunehmen, es vielmehr hineinführe, und anſtatt daſſelbe durch etwas Fremdartiges gleichſam erſt zu ergänzen, vielmehr in ſeiner wahren Ganzheit und urſprünglichen Lebendigkeit zur individuellſten Anwendung und Aneignung im Fortgange der Zeiten bringe. Es iſt ja Ein und daſſelbe ungetheilte Opfer, Ein und derſelbe Hoheprieſter, der ſich auf dem Kalvarienberge und auf unſeren Altären als die Sühne für die Sünde der Welt dahingab. Allein eben weil ſich dieſe Einſicht ſo leicht darbietet, die Reformatoren aber deßungeachtet beſtändig ihre Einwürfe wiederholten, und ſo tief den Gemüthern einprägten, daß ſie bis auf den heutigen Tag herab wiederholt werden, ſo ſcheint ſich hinter denſelben Etwas zu verbergen, was tief im Proteſtantismus liegt, und wir an das Licht des Tages hervorbringen müſſen. Der entſchiedene, bewußte, zweifelloſe Glaube, daß Chriſtus vor unſeren Augen dem Vater für uns ſich darbringe, iſt ganz geeignet, eine bis ins Innerſte des Menſchen, tief über die letzten Wurzeln des Böſen hinabdringende Wirkung hervorzubringen, ſo daß die Sünde in ihrem

tiefſten Keime von dem Willen abgelöſt wird, und der Gläubige ein gottgeweihtes Leben nicht verſagen kann [1]). Dieſe Veranſtaltung der göttlichen Barmherzigkeit führt neben den übrigen

1) *Luther.* de captivit. Babyl. Opp. ed. Jen. Tom. II. p. 279. b. und 280. ſpricht noch herrliche Reminiscenzen ſeiner katholiſchen Bildung aus, die aber immer ſchwächlicher wurden, bis ſie endlich ganz erloſchen. Est itaque missa, sed secundum substantiam suam, proprie nihil aliud, quam verba Christi praedicta: «Accipite e manducate» etc. Ac si dicat: Ecce o homo peccator et damnatus, ex mera gratuitaque charitate, qua diligo te, sic volente misericordiarum patre, his verbis promitto tibi, ante omne meritum et votum tuum, remissionem omnium peccatorum tuorum et vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte ipsa hac hanc promissionem confirmaturus, et utrumque tibi in signum et memoriale ejusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te charitatem et largitatem praedices et laudes et gratias agas. (Es wird jedoch nur das Subjective, nicht das Objective hervorgehoben.) Ex quibus vides, ad missam digne habendam aliud non requiri, quam fidem, qua huic promissioni fideliter nitatur, Christum in suis verbis veracem credat, et sibi haec immensa bona esse donata, non dubitet. Ad hanc fidem mox sequetur sua sponte dulcissimus affectus cordis, qua dilatatur et inspinguatur spiritus hominis (haec est charitas, per spiritum sanctum in fide Christi donata), ut in Christum, tam largum et benignum testatorem, rapiatur, *flatque penitus alius et novus homo.* Quis enim non dulciter lacrymetur, imo prae gaudio in Christum pene exanimetur, si credat fide indubitata, hanc Christi promissionem inaestimabilem ad se pertinere? Quomodo non diliget tantum benefactorem, qui indigno et longe alia merito tantas divitias et haereditatem hanc aeternam praeveniens offert, promittit et donat? Man vergleiche *Sancti Anselmi* orationes, n. XXV—XXXV. Opp. Edit. *Gerberon.* Par. 1721. p. 264. seq. Aber p. 281. ſagt Luther: Ita possum quotidie, imo omni hora, Missam habere, dum quoties voluero, possum mihi verba Christi proponere et fidem meam in illis alere etc. Freilich an ſich wahr; aber von allem Andern abgeſehen, ein ſolcher Idealismus macht die Sacramente ganz unnöthig, und den gemeinſamen Gottesdienſt unnütz, dem etwas Aeuſſeres zu Grunde liegen muß.

nothwendig zur Lehre von der inneren Rechtfertigung, ſo wie denn auch umgekehrt die Meſſe mit einer Art von Inſtinct verworfen werden mußte, wenn einmal jene für unmöglich erklärt war. Wenn ſo große und lebendige Erweiſe der Gnade des Erlöſers das Herz des Menſchen nicht vom Grunde aus zu reinigen vermögen, wenn ſie nicht zur innigſten Dankbarkeit und Gegenliebe, zur rückhaltloſen Hingebung und zur Bitte, daß nun Gott auch das Opfer unſer ſelbſt entgegennehmen wolle, beſtimmen: dann verzweifeln wir mit Recht an unſerer Heiligung, und überantworten uns einer bloſen Imputationstheorie. Nun wird obiges Gebet vielleicht vollkommen verſtanden und begriffen werden, wie der Katholik bei der Emporhebung der Hoſtie zum Heilande ausrufen kann: Dir ſei mein ganzes Leben geweihet. Doch darf nicht auſſer Acht gelaſſen werden, daß die Reformatoren auch durch mannichfache und zum Theil höchſt ärgerliche Mißbräuche, beſonders durch ein ungeiſtliches, ſalbungsloſes, mechaniſches Abhalten und Aufnehmen des geheimnißvollen Actes irre geführt werden konnten; nebſt Dem war ihnen Mangels geſchichtlicher Bildung das hohe Alter und der apoſtoliſche Urſprung der heiligen Handlung nicht bekannt. Läugnen läßt ſich auch nicht, daß ihr ganzes Syſtem von einer Seite aus ſie weit eher zur bereitwilligen Feſthaltung des Opfercultus, als zur Mißbilligung deſſelben hätte führen ſollen; allein ſie ahneten zugleich Etwas in demſelben, das unendlich tiefer, als die dogmatiſchen Grundlagen ihres ganzen Lehrgebäudes liegt, und mußten demnach durch einen unbewußten Drang zu einem negirenden Verhalten beſtimmt werden.

Noch bleiben nun einige Einzelheiten zu erwägen. Die Verwandlungslehre des Brodes und des Weines in den Leib und das Blut Chriſti nimmt eine wichtige Stellung im katholiſchen Lehrgebäude ein. Wer denkt nicht ſogleich an die wahre, ſittliche Verwandlung, die mit dem Menſchen durch ſeine Eingehung in die Gemeinſchaft mit Chriſtus vorgehen ſoll, ſo daß der irdiſche Menſch aufhört, und der himmliſche beginnt? ſo daß nicht wir leben, ſondern Chriſtus in uns? Luther konnte im Abendmahle nicht Chriſtus allein finden; Brod und Wein drängte ſich ihm

immer wieder entgegen, da er auch in dem Willen des in Chriſto Wiedergebornen einen fortdauernden Dualismus annahm, ein ſtetes Nebeneinanderbeſtehen eines geiſtlichen und fleiſchlichen Wollens, ſo daß das letztere, das Böſe im Menſchen, gar nie in das erſtere ſollte wahrhaft umgewandelt werden können. Ferner iſt die Verwandlungslehre der ſchärfſte Ausdruck der Objectivität der in den Sacramenten dargebotenen Seelenſpeiſe, und wenn wir uns erlauben dürfen, uns über die inneren Gründe der göttlichen Oekonomie auszuſprechen, ſo werden wir ſagen müſſen, durch jene Verwandlung mittels eines Wunders der göttlichen Allmacht ſolle auch einem falſchen ſubjectiven Weſen auf das Kräftigſte vorgebeugt werden. Dieſe Lehre, ganz unzweifelhaft ſtets in der Kirche vorhanden[1]), obſchon bald klarer, bald minder klar aus-

---

1) In der Liturgie des heil. Chryſoſtomus (*Goar* Eucholog. p. 77.) kommen die Formeln vor; « Εὐλόγησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον, » ſagt der Diakon; hierauf der Prieſter: « ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σοῦ. » Sodann fordert derſelbe Diakon den Prieſter zur Segnung des Weines auf, worauf der letztere ſagt: «Τὸ δὲ ἐν ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, » endlich über beides zugleich: «μεταβαλὼν τῷ πνεύματι σου τῷ ἁγίῳ.» Mit wörtlicher Uebereinſtimmung hat daſſelbe auch die Liturgie des Baſilius p. 166. In der Liturgie der Alexandriniſchen Kirche bei *Renaudot* Collectio Liturgg. or. Tom. I. p. 157.: Ἔτι δὲ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα ταῦτα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός. — καὶ ποιήσῃ τὸ μὲν ἄρτον σῶμα . . . τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτου τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Der ſogenannte allgemeine Kanon der Aethiopier ſagt a. a. O. S. 504. Ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos proposuimus super hoc altare spirituale tuum: benedic, sanctifica et purifica illos; et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum, et quod mistum est in hoc calice, sanguis tuus pretiosus. Hiezu bemerkt Renaudot S. 527. Veram mutationem significat vox Aethiopica. rei scilicet unius in aliam, ut agnoscit ipse Ludolphus in lexicis suis: multique scripturae loci, in quibus usurpatur, palam faciunt. Si

geſprochen, je nachdem die gegebene Veranlaſſung es zu fordern ſchien, wurde im Mittelalter zu einer Zeit als förmliches Dogma aufgeſtellt, als eine, ſchon anderwärts von uns beſprochene, pantheiſtiſche Myſtik das Göttliche und Menſchliche unterſchiedlos durcheinander mengte, und der Vater mit der Welt, der Sohn Gottes mit der ewigen Idee des Menſchen, und der heilige Geiſt mit den religiöſen Gefühlen identificirt wurde. Mehrere gnoſtiſche Secten, dann aber auch Amalrich von Chartres und David von Dinanto nebſt einigen Anderen lehrten in dieſer Weiſe. Die geſchichtliche Offenbarung Gottes in Chriſto Jeſu galt ihnen lediglich für eine Selbſtoffenbarung des Menſchen, und die Sacramente waren darum in den Augen dieſer Leute nichts Anderes, als was der Menſch aus ſich ſelbſt auf ſie hinübertrug, weßwegen ſie dieſelben auch als zwecklos verwarfen, und die Weltkräfte überhaupt mit Gott identificirend, mußte es ihnen in der That ſeltſam erſcheinen, daß ſie, die in ſich ſelbſt ſchon durch und durch göttlich waren, erſt von Auſſen her vergöttlicht werden ſollten. In dieſen Zeitläuften nun ſchien es nothwendig, die uralte überlieferte Lehre mehr als früher hervorzuheben, und mit allen Folgen, die ſich aus derſelben ergeben, ans Licht zu ſtellen. Die Lehre von einer Weſensverwandlung geſchöpflicher Kräfte, um dieſelben als göttliche und vergöttlichende Geiſtesnahrung zu verwenden, ſtellte den Grundſatz des Chriſtenthums gegen die Grundidee dieſer Secten am hellſten heraus, die ſich ſo ausnehmend in der Welt gefielen, daß ſie ſie mit der Gottheit confundirten, ohne zu ahnen, daß durch den Erlöſer mit ſchöpferiſcher Kraft gerade erſt eine neue Welt hervorgebracht werden ſolle, geſchweige, daß er durch die Welt erzeugt werden könne. Es entſtand überdies durch einen Drang der ganzen Zeit eine beſondere Form der feierlichſten Anbetung des Frohnleichnams (festum corporis Christi), ſo daß es ganz unmöglich wurde, innere Actionen des menſchlichen Geiſtes mit dem hiſtoriſchen Chriſtus zu verwechſeln, da dieſer durch die ganze Weiſe des Feſtes als ausſerhalb des

---

vel levissima, de ejus significatione esset dubitatio, vox coptica, cui respondet, et versiones arabicae illam plene discuterent.

Menſchen, und weder als an ſich Eins mit uns, noch als aus uns ſich entwickelnd, ſondern als erſt von Auſſen zu uns kommend vorgeſtellt war[1]). Das Chriſtenthum mit ſeinem ganzen Inhalte ſtellt ſich in der Brodverwandlungslehre als eine äuſſere, unmittelbar göttliche Offenbarung dar. Zur Zeit der Reformation war es um ſo nothwendiger, recht ausdrücklich dieſe Lehre und die damit zuſammenhängenden kirchlichen Sitten hervorzuheben, als ſich auch damals eine leere, verkehrte Innerlichkeit allenthalben zu Tage förderte.

Endlich beſteht in der katholiſchen Kirche die Sitte, das Abendmahl nur unter einer Geſtalt zu empfangen: ein zur Disciplin, nicht zum Dogma gehöriger Gegenſtand, wie von ſelbſt einleuchtet[2]). Es iſt bekannt genug, daß dieſer Gebrauch nicht durch ein kirchliches Geſetz erſt gegründet, daß vielmehr umgekehrt das kirchliche Geſetz erſt in Folge des ſchon allgemein geweſenen Gebrauches, dieſen billigend, erlaſſen wurde. Nicht minder iſt bekannt, daß die Klöſter, von deren Mitte die Sitte ausging und in immer weiteren Kreiſen ſich verbreitete, von einem ſehr zarten Sinn zu der Entbehrung, die ſie ſich auferlegten, geführt wurden: eine fromme Scheue, die Form des Höchſten und Heiligſten, deſſen der Menſch gewürdigt werden kann, auch bei der gewiſſenhafteſten Behandlung durch Vergieſſen und dergleichen zu entheiligen, beherrſchte die Gemüther. Man mag dieſe Geſinnung für Superſtition halten, und jemehr in den geweihten Elementen nur materielle Stoffe geſehen werden, deſto leichter wird ſich ein ſolches Urtheil darbieten; der Katholik aber, der

1) Daß nicht erſt im Mittelalter, wie die frivole Unwiſſenheit öfters behauptet hat, die Anbetung entſtand, beweiſen zahlloſe Zeugniſſe; ſo heißt es z. B., um von den Zeugniſſen des weit älteren Origenes nicht zu ſprechen, in der Liturgie des heil. Chryſoſtomus bei *Goar* Eucholog. p. 81., wenn die Hoſtie emporgehoben werde: «εἶτα προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς, καὶ ὁ διάκονος, ἐν ᾧ ἐστιν τόπῳ· λέγοντες μυστικῶς τρίς· ὁ Θεός ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. — Καὶ ὁ λαὸς ὁμοίως πάντες μετ' εὐλαβείας προσκυνοῦσιν.»

2) Conc. Tridentin. Sess. XXI. can. I—IV. Sess. XXII. Decret. sup. concess. calicis.

ſelbſt in dieſer Förmlichkeit beweiſt, daß es ihm nicht um die Form zu thun ſei, indem er ſich ja des geſegneten Kelches enthält, und durch bibliſche Vorgänge, jedenfalls durch die Auctorität der älteſten Kirche belehrt, enthalten zu können glaubt, ohne vom Geiſte Jeſu Chriſti ſich zu entfernen, und eines Theils ſeiner euchariſtiſchen Segnungen irgend verluſtig zu gehen, freuet ſich, daß er in ſeiner Mitte, ob zwar ſchon Glaubensgenoſſen von vielleicht übertriebener Aengſtlichkeit, doch keine ſo fleiſchlichgeſinnte Menſchen antrifft, die im Abendmahle nicht das heilige Blut, ſondern Wein trinken wollen, und ſich oft gerade deßhalb einer Verſtümmelung der Anordnung Chriſti, wie ſie ſich ausdrücken, mitunter entgegenſetzen. Wir bedauern um ſo mehr, unſere ſtreitenden Brüder auf dieſen Uebelſtand in ihrer Gemeinde aufmerkſam machen zu müſſen, als noch hinzuzufügen iſt, daß die Zahl Derjenigen in derſelben nicht minder beträchtlich ſei, welche ſich das heilige Blut nicht aus geiſtiger Scheue, es etwa durch Vergießen zu entheiligen, verſagen, ſondern aus ſinnlichem Eckel vor der Unreinlichkeit Derer, mit welchen ſie aus Einem Kelche trinken ſollen. Wenn nun gar Zwinglianer über Verſtümmelung klagen, ſie, die den Leib mit dem Blute des Herrn hinweggenommen und dafür nur Brod und Wein zurückgelaſſen haben, ſo dürfte Einem dabei kaum irgend etwas Anderes eher in den Sinn kommen, als die Stelle der heiligen Schrift, worin der Erlöſer den Phariſäern vorwirft, daß ſie Mücken ſeihen, aber Kameele verſchlucken. Gleichwohl würden wir uns freuen, wenn es einem Jeden freigeſtellt würde, ob er aus dem geſegneten Kelche trinken wolle oder nicht; Was auch zuverläßig geſchehen wird, wenn ſich der allgemeine Wunſch in Liebe und Eintracht eben ſo ſehr für den Genuß deſſelben ausſprechen wird, als er ſich vom zwölften Jahrhundert an dagegen ausgeſprochen hat.

§. 35.

Lehre der Lutheraner und Reformirten vom Abendmahl.

Kaum hatte die Reformation einige Jahre hindurch ihren Lauf fortgeſetzt, als die Freunde derſelben in der Betrachtungs-

weiſe des heiligen Abendmahles ſehr wichtige Gegenſätze zu Tage förderten. Luther lehrte eine wirkliche und weſenhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im heiligen Abendmahle, ohne jedoch die Verwandlungslehre, nicht durch exegetiſche Gründe, ſondern durch eine zufällig von Petrus von Alliaco hingeworfene Aeuſſerung veranlaßt, feſtzuhalten [1]). Es iſt aber ſchon darauf aufmerkſam gemacht worden, daß Carlſtadt, ein College Luthers in Wittenberg, aus den Anſichten, die Luther und Melanchthon über das Weſen der Sacramente überhaupt aufſtellten, Schlüſſe gegen die wirkliche Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie zög, die vom Standpunkte der genannten Reformatoren aus nicht leicht zu entkräften waren. Die exegetiſche Begründung der Vorſtellung Carlſtadts fiel dagegen deſto dürftiger, ja ganz erbärmlich aus; Was aber er ſelbſt nicht zu leiſten vermochte, wurde ſeiner Anſicht durch Zwingli und Oekolampadius, die ihm zu Hülfe eilten, mit vieler Gewandtheit gewährt. Wenn die erſten helvetiſchen Reformatoren in mehr als einer Beziehung eine Untiefe ohne Gleichen offenbarten, ſo zeigte ſich dieſelbe vorzüglich hier; ſie fanden im heiligen Abendmahle nur eine Erinnerung an Chriſtus, an ſein Leiden und ſeinen Tod, wenigſtens trat das Tiefere, was ſie noch in demſelben finden mochten, in ſo ſchwachen Spuren hervor, daß es ſelten Jemand gewahrte [2]). Uebrigens erklärten Zwingli und

1) Auch die *Confess. Aug.* Art. X. lehrt: De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena domini, et improbant secus docentes. Urſprünglich waren die Worte sub specie panis et vini dabei, was Melanchthon ſchon i. J. 1531 wegließ. S. Salig vollſtänd. Hiſt. der Augsb. Confeſſ. III. B. I. Cap. S. 171 .... „Der zehnte Artikel hat in dem a. 1530. dem Kaiſer Carl V. übergebenen Exemplar ſo gelautet: „„Von dem Abendmahl des Herrn wird alſo gelehret, daß wahrer Leib und Blut Chriſti wahrhaftiglich unter Geſtalt des Brodts und Weins im Abendmahl gegenwärtig ſei, gegeben und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehr verworfen.““

2) *Huldrichi Zwinglii* Opp. Tom. II. In dem Aufſatze Illustrissimis Germaniae Princip. in Conciliis Aug. congreg. p. 546. b. seq. giebt

Oekolampadius die bekannte claſſiſche Stelle bei Matthäus verſchieden, obſchon ſie im Reſultate zuſammentrafen. Jener behauptete ἐστὶ ſei gleich „bedeutet"; dieſer aber nahm ἐστὶ im eigentlichen Sinn, verſicherte aber, σῶμα ſei metaphoriſch für „Zeichen meines Leibes" geſetzt. Luther hatte nun zwar damals ſchon die Verwandlungslehre verworfen, vertheidigte jedoch fortwährend gegen Zwingli, allerdings mit ſeiner gewohnten, derben Heftigkeit, aber gewiß mit großem Scharfſinne und glänzendem Erfolge die wirkliche Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie ſehr ſtandhaft; denn wo ihm die kirchliche Wahrheit auch nur einigermaßen zur Seite ſteht, ſtreitet er immer unvergleichlich, und Was Luther in dieſen Streitſchriften vorbrachte, verdient noch immer berückſichtigt zu werden. Zwiſchen der ſächſiſchen und helvetiſchen Anſicht ſchwebten in einer haltloſen Mitte Capito und der geſchmeidige Bucer, ohne im Stande zu ſein, ihre Vorſtellung auf einen klaren, einfachen Ausdruck zurückzubringen [1]). Glücklicher war

er eine eines Rationaliſten auch unſerer Zeit nicht unwürdige Erklärung, wie es gekommen, daß die Chriſten ſagten, Chriſtus ſei im Abendmahle gegenwärtig. Quo factum est, ut veteres dixerint corpus Christi vere esse in coena: id autem duplici nomine, cum propter istam, quae jam dicta est, certam fidei contemplationem, quae Christum ipsum in cruce propter nos deficientem nihil minus praesentem videt, quam Stephanus carnalibus oculis ad dexteram patris regnantem videret. Et adseverare audeo, hanc Stephano revelationem et exhibitionem sensibiliter esse factam, ut nobis exemplo esset, fidelibus, cum pro se paterentur, eo semper modo adfore, non sensibiliter, sed contemplatione et solatio fidei. p. 549. Cum paterfamilias peregre profecturus nobilissimum annulum suum, in quo imago sua expressa est, conjugi matrifamiliae his verbis tradit: En me tibi maritum, quem absentem teneas et quo te oblectes. Jam ille paterfamilias domini nostri Jesu Christi typum gerit. Is enim abiens ecclesiae conjugi suae imaginem suam in coenae sacramento reliquit.

1) *Confess. Tetrapolitana.* cap. XVIII. p. 382 seq. Singulari studio hanc Christi in suos bonitatem semper depraedicant, qua is non minus hodie, quam in novissima illa coena, omnibus qui inter illius discipulos ex animo nomen dederunt, cum hanc coenam, ut

hierin Calvin, der gleichfalls die genannte mittlere Bahn betrat; auch wäre es gewiß ſeinem Scharfſinne gelungen, für ſeine Gedanken die angemeſſenſte Bezeichnung zu finden, wenn er nicht ein gewiſſes Dunkel abſichtlich vorgezogen hätte. Er lehrte, daß der Leib Chriſti wirklich im Abendmahle gegenwärtig ſei, und daß ihn der Gläubige genieße; er meinte dies aber ſo, daß gleichzeitig mit dem mündlichen Genuſſe der ſinnlichen Elemente, die in jeder Beziehung blieben, Was ſie ſeien, und lediglich den Leib und das Blut Chriſti bedeuteten, eine aus dem Leibe Chriſti, der nun nur im Himmel ſei, ausflieſſende Kraft dem Geiſte dargeboten werde [1]). Es wurde ihm die Freude, ſeine Anſicht im zürchiſchen Conſens von den helvetiſchen Reformirten aufgenommen zu ſehen, und die ſpäteren reformirten Symbole ſchlieſſen ſich alle gleichfalls an dieſelbe an [2]).

---

ipse instituit, repetunt, verum suum corpus verumque suum sanguinem vere edendum et bibendum, in cibum potumque animarum, quo illae in aeternam vitam alantur, dare per sacramenta dignatur, ut jam ipse in illis, et illi in ipso vivant et permaneant, in die novissima in novam et immortalem vitam per ipsum resuscitandi etc. Da auch Zwingli ſich des Ausdrucks bediente, Chriſtus ſei im Abendmahl wahrhaft zugegen, und die oberdeutſchen Städte mit ihm in enger Verbindung ſtanden, ſo traute Niemand dieſer Formel. Vergl. Salig vollſt. Hiſt. der Augsb. Confeſſ. II. B. 12. Cap. S. 400. „Es iſt dieſer Confeſſion der vier Städte das Lob nicht zu nehmen, daß ſie in vielen Stücken wol und chriſtlich eingerichtet. Aber in dem Articul vom heiligen Abendmahl war ſie ſehr zweideutig geſetzet, daß ſie ſowohl auf Zwingli als Lutheri Lehre konnte gezogen werden . . . . Dannenhero muß der bemeldete Articul dieſer Confeſſion aus dem vorher angeführten Briefwechſel Buceri und Melanchthons verſtanden und erklärt werden.“

1) *Calvin.* Institut. l. IV. c. 17. fol. 502. *Consens. Tig.* Calvin. Opp. Tom. VIII. p. 648.

2) *Confess. Helvet.* II. art. XX. XXII. p. 99 seq. Coenam vero mysticam, heißt es art. XXII., suis vere ad hoc offert, ut magis magisque in illis vivat, et illi in ipso: non quod pani et vino corpus domini et sanguis vel naturaliter uniantur, sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sunt, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio

Wir müſſen indeß den Gegenſtand näher betrachten. Die zwiſchen den wittenbergiſchen und helvetiſchen Reformatoren obwaltenden Zerwürfniſſe konnten von den Sachwaltern und Freunden der Kirchenumwälzung aus mehreren Gründen nur mit dem größten Schmerze beobachtet werden. Abgeſehen davon, daß die Katholiken aus dieſer Erſcheinung nicht ohne Erfolg manche Schlüſſe gegen wichtige Principien der Reformatoren zogen, verhinderte ſie auch eine Vereinigung aller proteſtirenden Kirchen

---

non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. Hoc sacro cibo ideo saepe utimur, quoniam hujus monitu in crucifixi mortem sanguinemque fidei oculis intuentes ac salutem nostram non sine coelestis vitae gustu et vero vitae aeternae sensu meditantes hoc spirituali, vivifico intimoque pabulo ineffabili cum suavitate reficimur ac inenarrabili verbi laetitia propter inventam vitam exultamus, totique ac viribus omnino nostris omnibus in gratiarum actionem, tam pro admirando Christi erga nos beneficio effundimur etc., dieſe Formel gehört eigentlich noch in die Kategorie der Tetrapolitana. *Confessio Gall.* art. XXXVI. p. 123. Affirmamus sanctam coenam domini, alterum videlicet sacramentum esse nobis testimonium nostrae cum domino nostro Jesu Christo unitionis, quoniam non est duntaxat mortuus semel et excitatus a mortuis pro nobis, sed etiam vere nos pascit et nutrit carne sua et sanguine, ut unum cum ipso facti vitam cum ipso communem habeamus. Quamvis enim nunc sit in coelis, ibidem etiam mansurus, donec veniat mundum judicaturus: credimus tamen cum arcana et incomprehensibili spiritus sui virtute nos nutrire et vivificare sui corporis et sanguinis substantia per fidem apprehensa. Dicimus autem hoc spiritualiter fieri, non ut efficaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrae cum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet: denique quoniam cum sit divinum ac coeleste, non nisi fide percipi et apprehendi potest. *Confessio Anglic.* art. XXVIII. p. 137. Coena domini non est tantum signum mutuae benevolentiae Christianorum inter sese, verum potius est sacramentum nostrae per mortem Christi redemtionis. Atque adeo rite, digne et cum fide sumentibus, panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi: similiter poculum benedictionis est communicatio sanguinis Christi.

zum gemeinſamen Kampfe gegen ihre Widerſager, der immer mehr bis zum blutigen Bürgerkriege ſich zu entwickeln drohte; und von welcher Wichtigkeit mußte in dieſem Falle die Eintracht ſein! Am bedenklichſten war die Lage der Sacramentirer, — ſo wurden von Luther die Anhänger Zwingli's, Carlſtadts u. ſ. w. genannt, — da ſich ihre Partei innerhalb des Umfangs des deutſchen Reiches nur auf vier Städte beſchränkte, und darum für ſich allein keinen nachhaltigen Widerſtand zu leiſten vermögend war; ſie gaben ſich daher, beſonders auf dem berühmten Reichstage zu Augsburg vom Jahre 1530, alle nur erdenkliche Mühe, und erſchöpften ſich unter Bucers Leitung in zweideutigen Wendungen, um in den Verein der deutſchen Proteſtanten aufgenommen zu werden; allein ihre Bemühungen ſcheiterten, beſonders an der deutſchen Ehrlichkeit Luthers, der ſich auf das Derbſte gegen ihre Winkelzüge ausſprach. Auch in dem Nürnberger Religionsfrieden wurde nur den Bekennern der Augsburgiſchen Confeſſion endliche Ruhe vergönnt.

War nun auch die unter dieſen Umſtänden gebildete mittlere Anſicht urſprünglich bei Weitem mehr aus der politiſchen Verlegenheit, als aus einer durch ſtrenge Unterſuchung gewonnenen Ueberzeugung hervorgegangen: ſie war nun einmal zu Tage gefördert, und ein immer größerer Kreis von Lutheranern ſchloß ſich an dieſelbe an. Selbſt Melanchthon blieb ihr nicht fremd, und hatte ſogar die Gefälligkeit, zu ihren Gunſten einige wichtige Veränderungen in den ſpäteren (nach dem Jahre 1540 erſchienenen) Ausgaben der augsburgiſchen Confeſſion anzubringen, gleich als hätte er dadurch, daß er dieſe öffentliche Bekenntnißſchrift verfaßte, auch das Recht erworben, nach Belieben über ſie zu verfügen[1]). Da ſich nun die Freunde dieſer neuen Vorſtellung

1) Der Unterſchied zwiſchen der unveränderten und veränderten augsburgiſchen Confeſſion iſt folgender, der jedoch erſt durch weiter unten zu Erzählendes recht einleuchten wird.

Unveränderte. De coena domini docent, quod corpus et sanguis Christi *vere adsint et distribuantur* vescentibus in coena domini, *et improbant secus docentes.* Zu bemerken iſt immerhin, daß auch hier ſchon sub specie panis et vini fehlt, was aber, wie

ohne Anſtand des Ausdruckes bedienten, daß Chriſtus im Abendmahl wirklich zugegen ſei, und ſein Leib und Blut den Gläubigen zum Genuſſe dargereicht werde, da die veränderte augsburgiſche Confeſſion eine gewiſſe Unbeſtimmtheit des Begriffes begünſtigte, ſo wurde nach Luthers Tode kein Anſtand genommen zu behaupten, daß die Anſicht der Neuerer auch vom Standpuncte der ſächſiſchen Reformation aus orthodox ſei. Wenn es dem von den engliſchen, däniſchen und deutſchen Proteſtanten ſo ſehr mißhandelten Johannes a Lasko zu verzeihen iſt, daß er gegen alle Geſetze einer hiſtoriſchen Interpretation die urſprüngliche dem Kaiſer übergebene Formel für ſich zu deuten ſuchte, indem er ſich durch dieſen Nothbehelf bürgerliche Sicherheit zu erwerben glaubte: ſo wird hingegen Melanchthons zweideutiges Benehmen ein ewiger Schandfleck in ſeinem Charakter bleiben, und alle Apologien deſſelben werden nie von einer andern Grundlage ausgehen können, als daß ſein vermeintlich guter Zweck die Mittel geheiligt habe. Mit dem rührendſten Vertrauen wendeten ſich die entfernteſten Gemeinden an ihn, um die wahre lutheriſche Anſicht aus ſeinem Munde mit Sicherheit zu vernehmen, und er vermochte es über ſich, denſelben mit weiten und breiten Wendungen, von denen die eine die andere aufhob, auf eine hinterliſtige, ſchlaue Weiſe entgegen zu kommen! Erſt einige Monate vor ſeinem Tode, als er für ſich, ſeinen Leib, Nichts mehr zu fürchten hatte, erklärte er ſich entſchieden für Calvins Anſicht. Melanchthons Heuchelei ahmten ſeine Schüler, Profeſſoren der Theologie in Wittenberg, nebſt mehreren Andern nach; und man möchte das Schickſal, das ihnen der Churfürſt von Sachſen bei Entdeckung ihres allerdings ſchmählichen Betrugs bereitete, ein ganz verdientes nennen, wenn es nicht theilweiſe allzuhart geweſen wäre.

Es war nun die Aufgabe der Lutheraner den Kryptocalviniſten gegenüber die urſprüngliche Lehre ihrer Kirche nicht nur feſtzuhal-

---

Salig ſagt, keine Aenderung in Realibus war. (III. B. 1. Cap. S. 477.)

Veränderte. De coena domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi, vescentibus in coena domini.

ten, ſondern in den beſtimmteſten Formeln auszudrücken. Dies geſchah in folgender Weiſe. Da Calvin wohl von einem wahren Genuſſe des Leibes Chriſti ſprach, aber nur einen gewiſſen geiſtlichen anerkannte, der in demſelben Momente mittels des Glaubens für die Seele ſtatt finde, in welchem das Brod dem Munde dargeboten wird, und demnach die geiſtige Speiſe mit dem Genuſſe der ſinnlichen Elemente nur in eine Zeitverbindung brachte, ſo wurde von den orthodoxen Lutheranern in der Concordienformel feſtgeſetzt, daß der Leib Chriſti *in, mit und unter* dem Brode gegeben werde. Es iſt ferner bekannt, daß nach Calvins Vorſtellungsweiſe nur der Gerechtfertigte, mit Chriſtus in Glaubens- und Lebens-Gemeinſchaft Stehende, alſo nur der Auserwählte den Leib des Herrn empfangen kann, während der Ungläubige nur Brod und Wein genießt. Dieſer Vorſtellung entgegen ſetzt die Concordienformel feſt, daß auch der Unwürdige den Leib des Herrn empfange, wiewohl zu ſeinem Gerichte. Endlich wurde auch einem Beweiſe begegnet, den die Reformatoren ſtets als ſehr gewichtvoll für ſich angeführt hatten. Sie bemerkten nämlich gegen die leibliche Gegenwart Chriſti im Altarsſacramente, die Lehre, daß Chriſtus von ſeiner Himmelfahrt an zur Rechten Gottes ſitze, ſei unverträglich mit der, gemäß welcher er auf Erden zugleich auch in der Euchariſtie zugegen ſein ſolle. Auf dem Religionsgeſpräche zu Poiſſy, woran die lutheriſchen Theologen im Verlaufe ihrer Sacramentsſtreitigkeiten öfters erinnerten, hatte deßhalb Beza geſagt, Chriſtus ſei ſo weit von der Euchariſtie entfernt, als der Himmel von der Erde. In Begegnung dieſes Einwurfes war längſt ſchon von Luther und den Lutheranern behauptet worden, daß Chriſtus auch ſeiner Menſchheit nach allgegenwärtig ſei (ubiquitas corporis Christi); dieſe wunderliche Vorſtellung wurde nun auch, nachdem ſie ſchon die Würtemberger den Pfälzern zum Trotze, auf Betrieb des Reformators Brenz, in ihr Glaubensbekenntniß, auf welches alle Geiſtlichen eidlich verpflichtet wurden, aufgenommen hatten, durch die Concordienformel geheiligt und zum förmlichen Glaubensſatz erhoben. Man ſetzte den Reformirten den Gedanken entgegen, daß in Bezug auf Gott nicht eigentlich von einer rechten oder linken Seite geſprochen

werden könne, indem er allgegenwärtig sei; ebendeßhalb aber sei auch Christus seiner Menschheit nach allenthalben. Hiemit hängt sodann die ausführlich behandelte Lehre von der Communicatio Idiomatum zusammen, die längst ein Gegenstand des Streites geworden war, da die Reformirten den Lutheranern den Vorwurf des Monophysitismus machten, und von diesen hinwiederum der Ketzerei des Nestorius beschuldigt wurden [1]).

Fünftes Capitel.

Gegensätze in der Lehre von der Kirche.

§. 36.

Begriff der Kirche. Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem in ihr. Unfehlbarkeit derselben.

Ohne Zweifel ist es vielfach aufgefallen, und uns selbst von wohlwollenden Lesern zum Vorwurfe gemacht worden, daß wir die Lehre von der Kirche nicht vor allem bisher Vorgetragenen behandelt haben; denn es scheint sich von selbst zu verstehen, den Lehren einer Confession den Vortrag über die Auctorität, der sie folgt, und die Quellen, woraus sie schöpft, voranzuschicken. In der That *scheint* es sich von selbst zu verstehen, wenn man die Sache von Aussen her anschaut, und diesem *Scheine* sind Viele gefolgt; da wir es uns aber aufgegeben haben, überall das innere Band zu erforschen, welches sich durch alle Einzelheiten des von uns darzustellenden Gegenstandes hindurchzieht, und dieselben zu einem in sich lebendig zusammenhängenden Ganzen gestaltet, so sahen wir uns genöthigt, das Licht Empfangende dem Licht Gebenden, und das Bedingte dem innerlich Bedingenden folgen zu lassen, und nach diesem Gesetze gerade hier den Artikel von der Kirche und den Quellen der Confessionen erst einzureihen. Die Geschichte lehrt uns, daß die heilige Schrift ausserhalb der Kirche von dem ältesten Gnostiker Aegyptens an bis zu den beiden Generalsuperintendenten von Weimar und Gotha, den Herren

1) *Solid. Declar.* p. 650. 691. 724.

Röhr[1]) und Bretſchneider[2]) herab, niemals das Anſehen genoß, auf welches ſie unter Chriſten Anſpruch machen muß: durch ihren Inhalt ſchlechthin den Denkgeiſt zu beſtimmen; vielmehr waren es immer ſchon zum Voraus und auſſerhalb des Chriſtenthums gewonnene Meinungen, wornach ſelbſt das Anſehen der Schrift, der Grad deſſelben und die Art und Weiſe ihres Gebrauches beurtheilt wurde, wenn man ſich auch nicht ſo offen und redlich darüber erklärte, wie die oben Genannten. Mehrere kleinere Religionspartheien, die Wiedertäufer, die Quäker, die Swedenborgianer u. ſ. w. werden für das Geſagte aus den neueren Zeiten ganz unverwerfliche Gewährsmänner in größeren Maſſen werden. Was Luthern betrifft, ſo hatte er keineswegs vor Allem den Glauben an die katholiſche Lehre von der Kirche und dem Verhältniß derſelben zur heil. Schrift in ſich zerſtört, und hierauf

---

1) Röhr Briefe über den Rationalismus. S. 15. Nachdem geſagt iſt, daß beim Rationaliſten in Sachen des Glaubens und bei Annahme religiöſer Lehrſätze die Vernunft allein entſcheide, heißt es weiter: „Die Schrift iſt ihm nicht mehr als jedes andere menſchliche Buch. Er läßt ſie nur gelten, wo ſie mit ſeinen Ueberzeugungen übereinſtimmend iſt, und zwar nicht als Entſcheidungsgrund für dieſelben, denn dieſe ſind ihm ihrer Vernunftbeweiſe wegen wahr, ſondern blos als eine Erläuterung, daß auch andere — weiſe Männer der Vorzeit ſo gedacht und geglaubt haben.“

2) Bretſchneider der St. Simonismus und das Chriſtenthum, oder beurtheilende Darſtellung der Simoniſtiſchen Religion, ihres Verhältniſſes zur chriſtlichen Kirche, und der Lage des Chriſtenthums in unſerer Zeit. Leipzig 1832. S. 200 f. Als Reſultat der Fortſchritte der Intelligenz in der neueſten Zeit in theologiſcher Beziehung wird von ihm angegeben: „Nicht nur die Auslegung der Schrift der Wiſſenſchaft anheim zu geben, ſondern auch den durch die Schriftauslegung ermittelten Inhalt der Schrift nach den Wiſſenſchaften zu beurtheilen.“ Dies wird näher dahin beſtimmt, daß die Summe aller der Wahrheiten, welche die Wiſſenſchaften überhaupt, die metaphyſiſchen ſowohl als die empiriſchen, als gemeinſames Gut zu Tage gefördert hätten, oder noch hervorbrächten, der Beurtheilungsgrund des bibliſchen Inhalts ſei. — Was wohl hienach dem H. Bretſchneider Gott iſt? Und noch ſein wird?

erſt, Was er als Dogma der Kirche tadelnswerth fand, verändert; noch weniger bediente er ſich der Grundſätze, nach welchen er ſeinen Begriff von der Kirche bildete, um alles Uebrige aus denſelben abzuleiten; vielmehr verhält es ſich in beiderlei Beziehungen gerade umgekehrt. Es iſt, Was die erſte Behauptung anlangt, bekannt, wie die früheſten Bewegungen Luthers durchaus nicht gegen den Begriff der katholiſchen Kirche und ihre Auctorität gerichtet waren, ja wie er ſich anfänglich bereit erklärte, ſeine beſonderen Lehren dem Urtheile derſelben zu unterwerfen, und einen ſchweren, von ihm ſelbſt ſehr anziehend beſchriebenen Kampf gegen ſein Gewiſſen zu beſtehen hatte, bis er endlich den traurigen Sieg errang, und der Geiſt betrübt von ihm wich. Hätte ſich die katholiſche Kirche zur Anerkennung ſeiner Lehre verſtanden, er ſeinerſeits würde auch ſie fortwährend anerkannt haben, gewiß, Was ihn betrifft, ſo fand er kein Hinderniß, zwei ſich ſo ganz widerſprechende Dinge, als da waren ſein Dogma und die katholiſche Kirche, zu vereinigen, und Was ihm ſchon oft gelungen war, zwei ſich innerlich entgegengeſetzte Dinge als ein friedliches Paar zuſammenzugeben, würde er auch hier verſucht haben. Allein die Organe der Kirche bemerkten geſunden Blickes, daß durch ihn auflöſende Stoffe dem kirchlichen Leben beigemiſcht würden; aufgefordert nun, entweder die ihm eigenthümliche Rechtfertigungslehre mit den dieſelbe bedingenden oder durch ſie bedingten Sätzen als Irrthum zu verwerfen, oder ſich nicht fürder zu ſchmeicheln, ein Sohn der Kirche zu ſein, fühlte er die Nothwendigkeit, wie der Erzeuger eines neuen Dogma, ſo auch der Vater einer neuen Kirche zu werden; ehrenvoller erſchien es ihm ohnedies, auszuführen, wozu ihn ſein Geiſt trieb: lieber als Vater zu gebieten, denn als Sohn zu gehorchen. Jetzt erſt legte er die Fundamente zu einer anderen von ihm zu errichtenden Kirche; ob in Sand, oder auf einen Fels, wird ſich ergeben.

Doch, daß Luther früher eine eigenthümliche Heilslehre hatte, als er den klaren Gedanken empfing, eine neue Kirche zu bauen, kann für uns nur ein untergeordneter Beſtimmungsgrund ſein, die Entwickelung des Dogma der Darſtellung der Kirche voran-

gehen zu laſſen. Denn es geſchieht nicht ſelten, daß, Was blos Folge eines Anderen iſt, ſchon deutlich erkannt wird, während dies Andere ſelbſt, wiewohl ſchon längſt im Hintergrunde des Bewußtſeins thätig vorhanden, doch erſt ſpäter ſich in ſeinem ganzen Lichte und ſeiner ganzen Klarheit uns darſtellt. Sonach möchte vielleicht immerhin alles Uebrige zu Luthers Betrachtungsweiſe der Kirche im Verhältniſſe innerer Abhängigkeit ſtehen, wenn gleich er ſich ſeiner Lehre von dem allein rechtfertigenden Glauben u. ſ. w. vor ſeiner Lehre von der Kirche deutlich bewußt wurde, und darum jene Lehre auch früher ausſprach, als dieſe. Die Hauptſache iſt mithin, welche von beiden die andere wiſſenſchaftlich begreifen laſſe. Wir müſſen uns alſo an den andern der obigen zwei Sätze vorzugsweiſe halten. Im Verlaufe unſerer Unterſuchungen wird es ſich nun herausſtellen, daß Luthers, ſo wie auch Zwingli's und Calvins allgemeine Weltanſicht, wie ſie bisher erläutert wurde, beſonders ihre Auffaſſung des Verhältniſſes des Gläubigen zu Chriſtus, ihre Darſtellung der Lehre von der Kirche und der Schrift ganz durchdringt, und die höhere Grundlage derſelben geworden iſt. Da wir nun zudem die katholiſche Lehre durchaus nur in ihrem Gegenſatze zu den proteſtantiſchen Eigenthümlichkeiten behandeln, und dieſe ſomit maaßgebend für alles Das ſind, Was aus jener hier zur Sprache kömmt, ſo müſſen ſie auch auf das, *Wie* es zur Sprache kömmt, beſtimmend einwirken. Indem ſich alſo hier das katholiſche Dogma ganz leidend verhält, das proteſtantiſche dagegen, wenn wir wiſſenſchaftlich verfahren, dem Artikel von der Kirche *dieſe* Stelle anweiſt, ſo mag unſere Methode, auch abgeſehen von den §. 1. vorgetragenen Gründen, in Allweg gerechtfertigt ſein.

Unter der Kirche auf Erden verſtehen die Katholiken die von Chriſtus geſtiftete ſichtbare Gemeinſchaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während ſeines irdiſchen Lebens zur Entſündigung und Heiligung der Menſchheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung ſeines Geiſtes bis zum Weltende vermittelſt eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apoſtolates fortgeſetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden.

Einer ſichtbaren, in die Augen fallenden Verbindung von Menſchen alſo iſt ſo Großes, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut. Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der Menſchwerdung des göttlichen Wortes; hätte ſich daſſelbe den Herzen der Menſchen eingeſenkt, ohne die Knechtsgeſtalt anzunehmen, und ſomit überhaupt ohne auf eine leibliche Weiſe zu erſcheinen, ſo würde es auch nur eine unſichtbare, innere Kirche geſtiftet haben. Indem nun aber das Wort Fleiſch geworden iſt, ſprach es ſich ſelbſt auf eine äuſſerlich vernehmbare, menſchliche Weiſe aus, es redete als Menſch zu Menſchen und litt und wirkte nach Menſchenart, um die Menſchen für das Reich Gottes wiederzugewinnen, ſo daß das Mittel, das zur Erreichung dieſes Zweckes gewählt wurde, der durch die Natur und die Bedürfniſſe des Menſchen bedingten allgemeinen Unterrichts- und Erziehungsmethode völlig entſprach. Dies war entſcheidend für die Beſchaffenheit jener Mittel, durch welche der Sohn Gottes auch noch nach ſeiner Entrückung aus den Augen der Welt in der Welt und für die Welt wirken wollte. Hatte ſich die Gottheit in Chriſto in gewöhnlicher menſchlicher Weiſe thätig erwieſen, ſo war damit die Form, in welcher ſein Werk fortgeſetzt werden ſollte, gleichfalls bezeichnet. Die Predigt ſeiner Lehre bedurfte nun einer ſichtbaren, menſchlichen Vermittelung, und mußte ſichtbaren, nach gewöhnlicher Art lehrenden und erziehenden Boten anvertraut werden, Menſchen mußten zu Menſchen ſprechen, und mit ihnen verkehren, um das Wort Gottes zu ihnen zu bringen, und wie in der Menſchenwelt alles Große nur in Gemeinſchaft gedeiht, ſo ordnete Chriſtus auch eine ſolche an, und ſein göttliches Wort, ſein lebendiger Wille und die von ihm aus ſich ergießende Liebe übten eine innerlich vereinigende Kraft auf die Seinigen aus, ſo daß ſeiner äuſſeren Anordnung ein in das Herz der Gläubigen von ihm gelegter Trieb entſprach, ſomit eine lebendig verkettete, in die Augen fallende Verbindung derſelben unter ſich entſtand, und geſagt werden konnte, da und da ſind ſie, da iſt ſeine Kirche, ſeine Anſtalt, in der er fortlebt, ſein Geiſt fortwirkt, und das von ihm geſprochene Wort ewig fortertönt. So iſt denn die ſichtbare Kirche, von dem eben ent-

wickelten Geſichtspuncte aus, der unter den Menſchen in menſchlicher Form fortwährend erſcheinende, ſtets ſich erneuernde, ewig ſich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleiſchwerdung deſſelben, ſo wie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Chriſti genannt werden.

Hieraus leuchtet nun aber auch ein, daß die Kirche, obwohl ſie aus Menſchen beſteht, doch nicht blos menſchlich ſei. Vielmehr, wie in Chriſto Göttliches und Menſchliches wohl zu unterſcheiden, aber doch auch Beides zur Einheit verbunden iſt, ſo wird er auch in ungetheilter Ganzheit in der Kirche fortgeſetzt. Die Kirche ſeine bleibende Erſcheinung, iſt göttlich und menſchlich zugleich, ſie iſt die Einheit von Beidem. Er iſt es, der in irdiſchen und menſchlichen Geſtalten verborgen in ihr wirkt; ſie hat darum eine göttliche und menſchliche Seite in ungeſchiedener Weiſe, ſo daß das Göttliche nicht von dem Menſchlichen, und dieſes nicht von jenem getrennt werden mag. Dieſe beiden Seiten wechſeln daher auch ihre Prädicate: iſt das Göttliche, der lebendige Chriſtus und ſein Geiſt in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrügliche, ſo iſt doch auch das Menſchliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menſchliche gar nicht für uns exiſtirt; das Menſchliche iſt es nicht an ſich, aber wohl als das Organ und als die Erſcheinung des Göttlichen. Daher begreifen wir, wie Menſchen ſo Großes, Wichtiges und Bedeutungsvolles anvertraut werden konnte.

In der Kirche und durch ſie hat die von Chriſtus angekündigte Erlöſung mittels ſeines Geiſtes Wirklichkeit gewonnen, da in ihr ſeine Wahrheiten geglaubt und ſeine Inſtitutionen geübt werden, und eben dadurch lebendig geworden ſind. Wir können demnach von der Kirche auch ſagen, daß ſie ſei die objectiv gewordene chriſtliche Religion, ihre lebendige Darſtellung. Indem das von Chriſtus geſprochene Wort (dieſes in ſeiner weiteſten Bedeutung genommen) mit ſeinem Geiſte in einen Kreis von Menſchen einging und von denſelben aufgenommen wurde, hat es Geſtalt, hat es Fleiſch und Blut angenommen, und dieſe Geſtalt iſt eben die Kirche, welche ſomit als die weſentliche Form der chriſtlichen Religion ſelbſt von den Katholiken betrachtet wird. Indem der

Erlöſer durch ſein Wort und ſeinen Geiſt eine Gemeinſchaft ſtiftete, in welcher er ſein Wort lebendig werden ließ, vertraute er eben ihr daſſelbe zur Bewahrung und Fortpflanzung an; er legte es in ihr nieder, auf daß es aus ihr als immer daſſelbe und doch auch ewig neu und in immer friſcher Kraft hervorgehe, wuchere und um ſich greife. Sein Wort iſt von der Kirche und ſeine Kirche vom Wort nimmermehr ablösbar. Die nähere Darſtellung, wie ſich in der von Chriſtus gegründeten Gemeinde dieſes Wort erhält und fortpflanzt, und jeder einzele Menſch in den ungezweifelt wahren Beſitz der chriſtlichen Lehre gelangen könne, iſt hienach das Erſte und Wichtigſte, was hier zur Sprache kömmt. Da aber die Gemeinſchaft an den von Chriſtus angeordneten Apoſtolat geknüpft iſt, und ſich darum nur durch dieſen ſelbſt aufrecht zu erhalten vermag, ſo wird von ihm hierauf in zweiter Stelle geſprochen werden müſſen. Vorausſchicken aber müſſen wir doch noch eine nähere Entwickelung der Hauptſätze, auf welchen alles Andere ruht, eine ausgeführtere Darſtellung der letzten Gründe der hohen Verehrung, welche die Katholiken dieſer Kirche widmen.

§. 37.

Ausführlichere Darſtellung der Betrachtungsweiſe der Katholiken von der Kirche.

Nachdem die von Chriſtus beſtimmte Zeit zur Geiſtes Sendung gekommen war, theilte er ſich den Apoſteln und den übrigen Jüngern mit, als ſie vereinigt am nämlichen Orte, und Eines Gemüthes (ὁμοθυμαδόν) zugleich, ſich ihm entgegenſehnten; nicht, während der Eine hier, der Andere dort an irgend einem verborgenen Orte ſich aufhielt: ja ſie waren ausdrücklich angewieſen (Act. 1, 4.) in Jeruſalem verſammelt ſeiner zu harren. Ferner erſchien der verheißene heilige Geiſt; er nahm eine äuſſere Geſtalt an, die Form feuriger Zungen, ein Bild ſeiner die Herzen von jeglicher Bosheit reinigenden, und darum in Liebe vereinigenden Kraft; er wollte nicht blos innerlich kommen, wie wenn er eine unſichtbare Gemeinſchaft zu unterhalten gedächte, ſondern, gleichwie das Wort Fleiſch geworden war, ſo kam

auch er auf eine den Sinnen zugängliche Weiſe, und unter mächtigen ſinnlich vernehmbaren Bewegungen, gleich einem Sturmwinde. Iſt hier die Erfüllung der Einzelen mit der Kraft von Oben in der Art erfolgt, daß ſie nur, inſofern ſie zugleich eine Einheit bildeten, derſelben theilhaftig wurden, und die Weihe des Geiſtes unter ſinnlichen Formen ſtattfand: ſo ſollte auch nach den Anordnungen des Herrn für alle Zeiten die Verbindung des Innern des Menſchen mit ihm unter äuſſeren Bedingungen und in Gemeinſchaft mit den Seinigen zugleich erfolgen. Unter äuſſeren Bedingungen: denn, auch abgeſehen von dem äuſſeren Unterrichte, was ſind die Sacramente anders, als ſinnliche Zeichen und Zeugen an ſie geknüpfter unſichtbarer Gaben? In Gemeinſchaft: da Niemand ſich ſelbſt durch den Taufact heiliget; Jeder vielmehr an Solche angewieſen iſt, die der Gemeinde ſchon angehören. Auch wird Keiner etwa für einen Augenblick nur in Verbindung mit Genoſſen der Kirche treten, auf ſo lange nämlich, bis, wie man etwa denken möchte, die heilige Handlung an ihm vollzogen iſt; denn die Verbindung wird eingeleitet, damit ſie bleibe, und die Gemeinſchaft begonnen, damit ſie fortgeſetzt werde bis zum Lebensende. Die Taufe iſt die Einführung in die Kirche, die Aufnahme in die Gemeinſchaft der Gläubigen, und verleiht wie die Berechtigung, ſo auch die Verpflichtung an ihren Leiden und Freuden für immer Antheil zu nehmen. Ueberdies iſt die Verwaltung der Sacramente, wie die des Wortes, vom Herrn an das Apoſtolat gebunden worden und an die durch das Apoſtolat Beauftragten, ſo daß alle Gläubigen mittels desſelben unauflöslich an die Gemeinſchaft gebunden ſind und lebendig verknüpft mit ihr. Die Verbindung mit Chriſtus iſt hienach ſtets auch zugleich die Verbindung mit ſeiner Gemeinde, die innere Einigung mit ihm die Vereinigung mit ſeiner Kirche. Beide ſind unzertrennlich, und Chriſtus in ihr und ſie in ihm. (Eph. V, 29. 33.)

Die Kirche kann ebendeßhalb nach katholiſcher Betrachtungsweiſe jenen Theil ihrer Aufgabe, welcher in der Reinerhaltung des Wortes beſteht, ſo wenig als irgend einen andern, verfehlen: ſie iſt unverirrlich. Da nämlich der einzele Verehrer Chriſti durch

unauflösliche Bande der Kirche einverleibt iſt, durch dieſelbe dem Heilande zugeführt wird, und in ihm nur bleibt, inſofern er in ihr bleibt, wird er durch die Kirche in ſeinem Glauben und ſeinem Leben beſtimmt; er muß ihr ſein ganzes Vertrauen ſchenken, ſie alſo auch daſſelbe verdienen. Ihr ſich hingebend darf er mithin nicht irre geführt werden: ſie muß irrthumslos ſein. Keinem Einzelen, als ſolchem, kömmt dieſe Unverirrlichkeit zu! denn der Katholik faßt den Einzelen immer nur als Glied des Ganzen auf, als lebend und athmend in ihm, wie aus dem Bisherigen einleuchtet; in ihrem Geiſte fühlend, denkend und wollend iſt er alſo einzig unverirrlich. Würde die Kirche das Verhältniß des Einzelen zum Ganzen im entgegengeſetzten Sinne auffaſſen und ihn als Einzelen unfehlbar denken, ſo würde ſie den Begriff der Gemeinſchaft vernichten; denn dieſe kann nur dann als nothwendig begriffen werden, wenn der wahre Glaube und ächtes und tiefes chriſtliches Leben in der Vereinzelung nicht begriffen werden kann.

Mit inniger Verehrung, Liebe und Hingebung umfaßt darum der Katholik die Kirche; dem Gedanken, ſich ihr zu widerſetzen, ihr zu wiederſtreben, widerſetzt ſich eben ſein ganzes Inneres, widerſtrebt ſein tiefſtes Weſen, und eine Trennung herbeizuführen, die Einheit zu löſen, iſt ihm ein Verbrechen, vor deſſen Größe ſeine Bruſt erzittert, und ſeine Seele erbebt. Die Idee der Gemeinſchaft dagegen befriedigt 1) ſeine Gefühle und ſeine Einbildungskraft, wie 2) ſeine Vernunft in gleicher Weiſe; und die ganz lebendige Aufnahme dieſer Idee in ſeinen Willen ſcheint ihm 3) mit der höchſten religiös-ſittlichen Aufgabe des Menſchen in Eins zuſammenzufallen. Widmen wir uns dem Erſten zuerſt. Nichts Schöneres ſchwebt der Einbildungskraft des Katholiken vor, und Nichts ſpricht ſeine Gefühle wohlthuender an, als die Vorſtellung der harmoniſchen Ineinanderbewegung zahlloſer Geiſter, welche zerſtreut auf dem ganzen Erdboden, frei in ſich und ermächtigt, in jegliche Abweichung nach der rechten und linken Seite hin einzugehen, dennoch und zwar mit Bewahrung ihrer verſchiedenen Eigenthümlichkeiten Einen großen Bruderbund zu gegenſeitiger Lebensförderung bilden, Eine Idee darſtellend, die der Verſöhnung der Menſchen mit Gott, welche eben deßhalb

auch unter ſich verſöhnt und Eins geworden ſind. Eph. IV, 11—16. Iſt ſchon der Staat ein ſo wunderherrliches Kunſtwerk, daß wir es, wenn auch nicht verzeihlich, doch begreiflich finden, wenn die Alten göttlicher Verehrung ihn würdig hielten, und ihre Bürgerpflichten beinahe allenthalben für das Höchſte betrachteten; iſt der Staat uns ſchon ſo heilig und hehr, daß der Gedanke an den Frevler, der eine zerſtörende und auflöſende Hand an ihn legt, uns mit tiefem Abſcheu erfüllt; welch' ein Gegenſtand für unſere Bewunderung iſt erſt die Kirche, welche mit den zarteſten Banden ſo unendlich Mannichfaltiges zur Einheit verbindet, und zwar ungehemmt durch Flüſſe, Gebirge, Wüſten und Meere, durch Sprachen, volksthümliche Sitten, Gebräuche und Eigenthümlichkeiten jeder Art, an deren ſtarrem, unbeugſamen Weſen die Hand der mächtigſten Eroberer zerſchellt? Ihr Friede, vom Himmel gekommen, dringt tiefer hinab in die menſchliche Bruſt, als alle irdiſche Entzweiung; aus allen Völkern, oft tief geſpalten durch die verſchiedenen Intereſſen des Bürgers und des der Zeit angehörenden Menſchen, erbaut ſie Gottes Haus, in welchem ſich alle zu Einem Lobgeſange vereinigen, wie in dem Tempel des harmloſen Dorfes ſich alle die kleinen Gegner und Feinde um das Eine Heiligthum Eines Gemüths verſammeln. Und wie oft hier im Kleinen der Friede Gottes auch irdiſchen bringt, und bringen ſoll, ſo dort im Großen. Doch wer findet es befremdlich, warum die Katholiken freude- und ſehnſuchtsvoll, warum ſie entzückt von ſeinem ſchönen Baue, das große Geſammtleben betrachten, das ſie bilden, da uns die Kunſtphiloſophen ſagen, das Schöne ſei eben die erſcheinende, ſich verkörpernde Wahrheit? Chriſtus, die ewige Wahrheit, hat die Kirche erbaut: in der Gemeinſchaft der Gläubigen iſt ſie, durch ſeinen Geiſt in Liebe verwandelt, unter den Menſchen lebendig geworden: wie könnte ſie alſo der höchſten Schönheit ermangeln? Hieraus iſt die unausſprechliche Freude zu erklären, die jedesmal die Kirche beglückte, ſo oft ſtattgefundene Störungen beigelegt und Trennungen gehoben wurden. Aus der älteſten Geſchichte der Kirche gehört hieher die von Dionyſius von Alexandrien und Cyprian von Carthago ſo ergreifend beſchriebene Vereinigung novatianiſcher

Gemeinden mit der katholiſchen Kirche, die Beendigung der meletianiſchen Spaltung in Syrien u. A.; aus der ſpäteren die Vereinigung der Abendländer mit den Morgenländern zu Florenz. Welche Empfindungen die Herzen beſeligten, drückt Eugen IV. aus, wenn er ſagt: „Frohlocket ihr Himmel, und juble o Erde: die Scheidewand iſt vernichtet, welche die orientaliſche und occidentaliſche Kirche getrennt hat: Friede und Eintracht iſt zurückgekehrt; denn der Eckſtein Chriſtus, der aus Zweien Eins gemacht hat, vereinigt mit dem feſteſten Bande der Liebe und des Friedens beide Wände, und hält ſie mit dem Bunde ewiger Einheit zuſammen, und nach langem traurigem Uebel, nach dichter, ſchwarzer Finſterniß einer vieljährigen Spaltung, leuchtet wieder Allen der heitere Glanz erſehnter Einheit. Es freue ſich unſere Mutter die Kirche, welcher nun vergönnt iſt, ihre bisher ſtreitenden Söhne zur Einheit und zum Frieden zurückkehren zu ſehen; ſie, die einſt während der Trennung bittere Thränen weinte, danke nun Gott in unbegränzter Freude wegen ihrer ſchönen Harmonie dem allmächtigen Gott. Alle Gläubigen auf dem weiten Erdenkreiſe, Alle, die nach Chriſtus ſich nennen, mögen nun ihrer Mutter, der katholiſchen Kirche, Glückwünſche bringen und mit ihr ſich freuen“ u. ſ. w. [1]).

2) Doch nicht blos die Einbildungskraft und die Gefühle des Katholiken werden durch ſeine Idee von der Kirche befriedigt, ſondern auch ſeine Vernunft; und zwar weil die Idee, die er von der Kirche empfangen, dem Begriffe der chriſtlichen Kirche und dem Zweck der Offenbarung einzig entſpricht. Sie entſpricht a) dem Begriffe der chriſtlichen Kirche, wie ſich aus Folgendem ergibt. Die Wahrheit an ſich vermögen wir nur als Eine zu denken, eben ſo die chriſtliche Wahrheit; der Sohn Gottes, unſer

1) *Hard.* Acta Concil. Tom. IX. fol. 985. Eben ſo, als Eugen die chriſtlichen Fürſten und die Univerſitäten von der Verſöhnung in Kenntniß ſetzte, fol. 1000. und auch die Armenier und die Jakobiner (wie die Urkunden ſich ausdrücken — Jakobiten, Kopten) mit den Lateinern ſich vereinigten und ihre Irrthümer verließen, fol. 1015—1025.

Erlöſer, iſt ein beſtimmter: er iſt, Was er iſt, und nichts Anderes, ewig ſich ſelbſt gleich, ſtets Einer und derſelbe. Nicht umſonſt knüpfen die heiligen Schriften Alles an ſeine Perſon an; je mehr ſie Dies thun, deſto mehr iſt auch daran gelegen, ihn gerade als den aufzufaſſen, der er wirklich war. Gewiß iſt, daß ein jeder Irrthum in Betreff ſeiner Perſon einen mehr oder weniger hemmenden Einfluß auf die Frömmigkeit und die Tugend ſeiner Bekenner ausübt, wogegen ſeine rechte Erkenntniß das heilige und ſelige Leben zuverläßig am tiefſten begründet. Auf gleiche Weiſe wird die ungetrübte Aufnahme ſeines Werkes in unſer Bewußtſein die reichſten, die gehaltvollſten und ſchönſten Früchte bringen, während einer Fälſchung nach irgend einer Seite hin auch hier mannichfache Nachtheile für das praktiſche Leben auf dem Fuße folgen. Wie alſo Chriſtus Einer und ſein Werk in ſich ſelbſt Eins iſt, wie es hienach nur eine Wahrheit giebt, und die Wahrheit nur frei macht, ſo kann er auch nur Eine Kirche gewollt haben, da die Kirche auf dem Grunde des Glaubens an ihn ruht, und ihn und ſein Werk ewig zu verkünden hat. Auf der andern Seite iſt auch der menſchliche Geiſt überall derſelbe, und allerwärts und immer für die Wahrheit und die Eine Wahrheit geſchaffen; ſeine weſentlichen geiſtigen Bedürfniſſe ſind bei allen wechſelnden Verhältniſſen der Zeit und des Orts, bei allen Unterſchieden der Erziehung und Bildung ewig dieſelben; wir alle ſind Sünder und bedürfen der Gnade, und dem Glauben, den der Eine kindlichen Sinnes voll Einfalt ergreift, wird auch der Andere nicht entwachſen, der des feinſten Talentes ſich erfreut, und die geſammte Weisheit in ſich vereinigt, die der Menſch unter jeglicher Zone und auf allen Puncten ſeiner Geſchichte zu Tage gefördert hat. So rechtfertigt dem denkenden Katholiken der Eine menſchliche Geiſt mit dem Einen Worte, das die Speiſe der Geiſter iſt, den Begriff der Einen ſichtbaren Kirche.

Aber auch b) der Zweck der Offenbarung verlangt eine Kirche, wie der Katholik ſie ſich denkt, alſo nur Eine, die zugleich nothwendig ſichtbar iſt. Die Erſcheinung des ewigen Wortes im Fleiſche hatte anerkannt auch den Zweck, den Menſchen, der weder rein aus ſich ſelbſt die wahre Erkenntniß Gottes und ſeines eigenen

Weſens mit Zuverläßigkeit zu ſchöpfen vermochte, noch derſelben mit Hülfe der vorhandenen alten Ueberlieferungen ſich bemächtigen konnte, in den Stand zu ſetzen, mit zweifelloſer Entſchiedenheit in die religiöſen Wahrheiten einzugehen; weil ſie nur dann, wie oben geſagt, dem Willen eine lebhafte und dauernde Bewegung in der Richtung nach Oben geben, wenn ſie vorerſt in der Vernunft einen feſten Haltpunct errungen haben, von wo aus ſie wirken. Die Worte des Archimedes δός μοι πον στῶ gelten auch hier, und hier beſonders. Die göttliche Wahrheit mußte ſich mit Einem Worte in Chriſto Jeſu einkörpern und dadurch verkörpern, zur äuſſern und lebendigen Erſcheinung, und hiemit zur beſtimmenden Auctorität werden, wenn ſie den ganzen Menſchen tief ergreifen, und dem heidniſchen Zweifel, der ſündhaften Unbeſtimmtheit des Geiſtes, die mit der Unwiſſenheit auf gleicher Stufe ſteht, ein Ende bringen ſollte[1]). Dieſer Zweck der göttlichen Offenbarung in Chriſto Jeſu wird aber nach der Ueberzeugung der Katholiken entweder gar nicht, oder jedes Falles doch nur höchſt unvollſtändig erreicht, wenn dieſe Verkörperung der Wahrheit nur momentan, und die perſönliche Erſcheinung des Wortes nicht kräftig genug geweſen wäre, ſeinem Laute den höchſten Grad der intenſivſten Bewegung zu geben, und die denkbar vollkommenſte Wirkſamkeit zu verſchaffen, d. h. ihm den Odem des Lebens einzuhauchen, und einen Verein ſchöpferiſch hervorzubringen, der die Wahrheit abermal lebendig darſtellte, und nachbildlich für alle Zeiten die zureichende Auctorität bliebe, oder: Chriſtum ſelbſt repräſentirte. Dieſen Sinn geben die Katholiken den Worten des Herrn: „wie mich der Vater geſendet hat, ſo ſende ich euch;“ „wer mich hört, hört euch;“ ich bleibe bei euch bis ans Ende der Welt;“ „ich werde den Geiſt der Wahrheit ſenden, der euch in alle Wahrheit führen wird.“ Der

1) Sehr ſchön ſagt die Präfation in der Weihnachtsmeſſe: Vere dignum et justum est, aequum et salutare: nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus. *Quia per incarnati verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur etc.*

Menſch iſt ſo ſehr ein Sinnenweſen, daß ihm die innere Welt, die Welt der Ideen, in einem Bilde gegeben ſein muß, wenn er ſich ihrer bewußt werden, ſie wahrhaft und deutlich erkennen, und als Wahrheit feſthalten ſoll, und zwar in einem bleibenden Bilde, das jedem Einzelen durch die ganze Geſchichte der Menſchheit hindurch gegenwärtig ſein muß, um das Urbild ſtets zu erneuen; die Auctorität der Kirche iſt darum nothwendig, wenn Chriſtus ſelbſt eine wahre, ſchlechthin beſtimmende Auctorität für uns ſein ſoll. Chriſtus verrichtete Wunder, ja ſein ganzes Leben war ein Wunder, nicht blos, um ſeine Worte glaubwürdig zu machen, ſondern auch, um die höchſten Wahrheiten unmittelbar darzuſtellen und zu verſinnlichen: Gottes Allmacht, Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, des Menſchen Unſterblichkeit und ſeinen Werth vor Gott. Von der Idee einer unſichtbaren Kirche aus können, wie die Menſchwerdung des Sohnes Gottes, ſo auch ſeine Wunder, ja überhaupt eine äuſſere poſitive Offenbarung, nicht begriffen werden, weil ſie Auctoritätsbeweiſe enthalten, äuſſere, ſichtbare Darſtellungen ewiger Ideen, und werden darum immer vermöge innerer Nothwendigkeit allgemach dort verworfen, wo angenommen wird, daß Chriſtus eine blos unſichtbare Kirche gegründet habe, da die Genoſſen einer ſolchen nur unſichtbarer, lediglich innerer Momente bedürfen, um zur Gewißheit zu gelangen. Die Auctorität der Kirche vermittelt dagegen Alles, was in der chriſtlichen Religion auf Auctorität beruht und Auctorität iſt, d. h. die chriſtliche Religion ſelbſt: ſo daß uns Chriſtus ſelbſt nur inſofern die Auctorität bleibt, als uns die Kirche Auctorität iſt. Eine äuſſere Auctorität, wie Chriſtus, können wir uns nie rein geiſtig vermitteln, es enthielte einen Widerſpruch, zu deſſen Beſeitigung nur Eins von Beiden am Ende übriget: entweder gänzlich darauf zu verzichten, daß in Chriſto Gott zu dem Zwecke in die Geſchichte hereingetreten ſei, daß die Menſchheit bleibend durch ihn beſtimmt werden ſolle, oder die Thatſache durch eine lebendig und beſtimmt ſprechende Thatſache zu vernehmen. Auctorität bedarf alſo zu ihrer Vermittelung der Auctorität. Indem Chriſtus die

zureichende Auctorität für alle Zeiten ſein wollte, ſchuf er durch dieſelbe etwas ihr Gleichartiges, eben darum ſie Bezeugendes und Darſtellendes, das ewig die ſeinige den Geſchlechtern der Menſchen nahe zu bringen die Beſtimmung hat; er gründete ein glaubwürdiges Inſtitut, um den wahren Glauben an ſich fortwährend möglich zu machen. Unmittelbar durch ihn geſetzt, iſt ihr Daſein der factiſche Beweis Deſſen, was er war; und gleichwie er in ſeinem Leben die höheren Wahrheiten den Sinnen, daß ich ſo ſage, zugänglich machte, ſo auch ſie, weil ſie aus der lebendigen Anſchauung dieſer verſinnlichten Wahrheiten unmittelbar hervorgegangen iſt: wie alſo Chriſtus die höhere Weltordnung in ſeinem Leben abbildlich ſichtbar darſtellte, ſo auch die Kirche, indem, Was er durch ſeine Darſtellung wollte, in ihr und durch ſie zur That geworden iſt. Iſt die Kirche die Chriſtum vertretende Auctorität nicht, ſo löſt ſich Alles wieder in Dunkelheit, Unſicherheit, Zweifel, Verzerrung, in Un- und Aberglauben auf, die Offenbarung iſt wie keine, verfehlt ihren eigenen Zweck, und muß ſofort ſelbſt in Frage geſtellt und zuletzt geläugnet werden.

Die Wahrheit, welche der Katholik hiemit auszuſprechen glaubt, kann er auch noch in anderer Weiſe durch Vorkommenheiten im alltäglichen Leben und durch große geſchichtliche Thatſachen zugleich anſchaulich machen. Die Macht der Geſellſchaft, in welcher der Menſch lebt, iſt ſo groß, daß ſie in der Regel immer ihr Bild Demjenigen eindrückt, der in ihren Kreis kömmt: fröhne ſie der Wahrheit oder der Lüge, widme ſie ſich höheren Beſtrebungen, oder fördere ſie nur Nichtswürdiges zu Tage: immerhin wird ſie ihre Genoſſen nach ſich bilden. Daher wird es der Zweifel, wenn er in der Geſellſchaft verbreitet, und ſie das lebendige Bild deſſelben geworden iſt, dem Einzelen unendlich erſchweren, ſich über ihn zu erheben; der Glaube dagegen, den der Menſch um ſich her feſt, wie einen Felſen, erblickt, und die Gemeinſchaft, die das große lebendige Bild des Feſthaltens am Erlöſer und der Seligkeit in ihm darbietet, die Gemeinſchaft, deren unvergängliches Leben, der Glaube an ihn, alſo er ſelbſt geworden iſt, ergreift und erfüllt auch unausbleiblich den Einzelen.

Lebt hienach nicht der religiöse Mensch in einer Gemeinschaft, welcher das Bewußtsein unverwüstlich einwohnt, die Wahrheit zu besitzen, und welche die stärksten äusseren und inneren Gründe dafür hat, so wird er nothwendig dem zerreißenden Zweifel preisgegeben, der Glaube gründet sich entweder gar nicht, oder verliert sich wieder.

Laßt uns noch einmal auf die Wunder in der Geschichte des Christenthums, jedoch unter einem andern Gesichtspuncte, zurückkommen. Eine gewisse Betrachtungsweise der göttlichen Dinge, welche einmal in einem Volke, oder in einer Masse von Völkern vollkommenes Leben gewonnen hat, fesselt den Menschen mit so mächtiger Kraft, daß sich jede wesentliche Veränderung zum Besseren, d. h. der Uebergang von der Lüge zur Wahrheit, ohne höhere, äussere Dazwischenkunft als unmöglich darstellt. Hätte Christus nicht Wunderbares gewirkt, wäre die Thätigkeit der Apostel nicht von Zeichen begleitet gewesen, hätte sich die göttliche Kraft, dergleichen zu verrichten, nicht auf ihre Schüler vererbt, nie hätte das Evangelium das römisch-griechische Heidenthum verdrängt. Der Irrthum war in die Rechte eingetreten, die nur der Wahrheit zustehen, und der Mensch, der durch sein ganzes Wesen genöthigt ist, den Cult des socialen Lebens, in das er versetzt ist, für den treuen Ausdruck, für das entsprechende Bild der religiösen Wahrheit, wie sie an sich ist, hinzunehmen, bedurfte ausserordentlicher, äusserer Beweise für die neue Ordnung der Dinge, und zwar so lange, bis sich dieselbe auch in einem großen Gesammtleben befestigt hatte. In dem Leben des Erlösers selbst treten diese höheren Bezeugungen am gewaltigsten hervor, und ganz dicht an einander gedrängt, weil die noch ganz in sich geschlossene Gewalt der alten Welt eben erst gesprengt werden mußte, und die Erstlinge für das neue Reich Gottes ihrem Zauberkreise zu entreißen waren. In demselben Maaße, als der Umfang der Kirche wuchs, und die Idee der Erlösung und die Kraft des Kreuzes in einem immer mächtigeren, socialen Bilde sich darstellte, nahmen die Wundererweise ab, bis sie endlich ihre Aufgabe völlig gelöst, und eine andere sie ersetzende Auctorität zur Anerkennung gebracht hatten. In dieser Auctorität zeugen

ſie nun, wie geſagt, immerhin fort, eben weil dieſelbe ihr Erzeugniß iſt, und der Kirche das Bewußtſein einwohnt, ihr Daſein eben jenen Wundern zu verdanken und ſich ohne dieſelben gar nicht begreifen kann; daher, um wiederholt darauf hinzuweiſen, auch die Erſcheinung, daß mit der durch die auſſerordentlichen Thaten Gottes gegründeten Auctorität immer auch der Glaube an dieſe Thaten zugleich dahinſchwindet. Welches allerdings nicht wunderbare, aber deſto wunderlichere Volk ſind daher doch auch die Idealiſten unſerer Zeit! Der heilige Paulus, der alles ſo geiſtig, aber freilich immer geiſtlich zugleich auffaßte, ſetzte ein ſo lebendiges Verhältniß zwiſchen ſeinem Glauben und der Ueberzeugung von der Auferſtehung des Herrn, daß er geradezu ſagte: „iſt der Herr nicht auferſtanden, ſo iſt unſer Glaube Nichts.“ Wie war es auch Anders möglich, da in der chriſtlichen Religion, als einer göttlich-poſitiven, Idee und Geſchichte, Inneres und Aeuſſeres unzertrennlich ſind? Unſere Idealiſten und Spiritualiſten bedürfen der Wunder für ihren Glauben nicht: *eben weil es der ihrige, nicht der Glaube an Chriſtus iſt*, und wahrhaft ſeltſam wäre es gewiß, wenn Gott ſo einen von Menſchen gemachten Glauben beſtätigen würde. Ein eben ſo falſcher, nichtiger Idealismus iſt es auch, der die Auctorität der Kirche von der Auctorität Chriſti trennt. Auch von hier aus rechtfertigt ſich alſo vor der Vernunft des Katholiken ſeine Verehrung der Kirche. Wie von Anfang an Idee und Geſchichte, Lehre und That, innere und äuſſere Wahrheit, inwendiges und auswendiges Zeugniß organiſch verbunden waren, ſo muß es auch Religion und Kirche ſein, und alles Dies darum, *weil Gott Menſch* geworden iſt. Gelänge es dem Satan, die chriſtliche Kirche zu vernichten, ſo wäre die chriſtliche Religion zugleich vernichtet, und Chriſtus ſelbſt von ihm überwunden.

3) Das Dritte, was den Katholiken ihre Auffaſſung der Kirche ſo ſehr empfiehlt, iſt der Einfluß, den ſie auf die Bildung und die Richtung des Willens, auf die religiös-ſittliche Veredlung des ganzen Menſchen hat. Wir ſprechen hier nicht mehr beſonders von der Wirkung einer klar und entſchieden feſtgehaltenen Wahrheit auf den Willen, einer Entſchiedenheit, wie ſie in der

Regel nur die Anerkennung einer äuſſeren und bleibenden Lehr-Auctorität hervorzubringen vermag, — davon war bereits die Rede — ſondern von einer Beſtimmung des Willens, welche mit der lebendigen Eingliederung in einen allumfaſſenden, religiöſe Zwecke verfolgenden Verein überhaupt gegeben iſt. Ein alter Philoſoph hat mit Recht den Menſchen ein geſelliges Thier genannt; ſo wenig damit die Eigenthümlichkeit des Menſchen bezeichnet iſt (denn die beſondere Art ſeiner Geſelligkeit iſt nicht hervorgehoben), ſo wird in dieſer Beſchreibung dennoch ein tiefer Zug deſſelben, durch welchen die Bildung des Menſchen im Menſchen bedingt iſt, gut hervorgehoben. Stämme nur, welche unter dem Verhängniſſe eines ſchweren Fluches ſeufzen, und zur Wildheit herabgeſunken ſind, ſondern ſich ab, und ziehen ſich mit dem Verluſte ihrer Bildung beſchränkten Sinnes auf ſich ſelbſt zurück, fühlen kein Bedürfniß zum Verkehre mit Andern und zum Austauſche der Ideen, von denen ſie Nichts mehr beſitzen, zur Mittheilung der Erzeugniſſe ihres Fleißes und ihrer Kunſt, die verſchwunden iſt. Dieſe Erzeugniſſe, an ſich ſchon Symbole des ſinnigen Weſens ihrer Urheber, fließen überhaupt nur gleichſam eingehüllt in die Gedanken und Beſtrebungen ihrer Heimath den Fremden zu: Spuren des Geiſtes aller der Völker, durch welche dieſe Erzeugniſſe wandern, drängen ſich auch noch herbei, ſo daß ſie immer mit einem Reichthume weit höherer Art, als der iſt, den ſie in ſich ſelbſt haben, an dem Orte ihrer Beſtimmung anlangen. Allen dieſen bildenden Zuflüſſen entzieht ſich der Wilde, denn eben weil er ſich ſelbſt genügt, iſt er wild, und weil er wild iſt, genügt er ſich ſelbſt[1]). Als der Auswärtige (hostis) noch gleichbedeutend mit dem feindlich Geſinnten, das Dieſſeitige (Iran) eben auch ſchlechthin das Gute, das Jenſeitige (Turan)

1) Perſius ſagt, mit dem Pfeffer und anderen Erzeugniſſen des Südens ſei die Wiſſenſchaft zu den Römern gekommen: allerdings nur witzig ſpottend, um die gleichzeitig ſich verbreitende Ueppigkeit zu brandmarken, *sapientia* cum *saporis* mercibus invecta; allein in dieſer Erſcheinung liegen über alle Satyre erhabene Wahrheiten, wenngleich, wie an alles Groſſe, viel Beklagenswerthes, Laſter aller Art, Deſpotismus u. ſ. w. ſich gerne daran anſchließen.

das Böſe war, als die Götter im Oſten und Weſten, im Lande der Kolcher, der Kreter und der Aegypter des Blutes der Fremden noch ſich erfreuten, welches dumpfe, grauſe Leben mag die Völker in dieſer ihrer Abgeſchloſſenheit und gegenſeitigen Unabhängigkeit umfangen haben! Denn die Gottheit des Volkes labte ſich nur an ſolchem Blute, weil das Volk ſelbſt an ihm grauſame Erquickung fand, und ſeine eigene Luſt zum Maaßſtabe der Freude der Gottheit nahm. Die Unterhaltung des Verkehrs und der Gemeinſchaft mit Fremden, und hiemit die freiwillige Feſtſetzung eines Verhältniſſes der Abhängigkeit von ihnen, iſt alſo mit der allgemeinen menſchlichen Bildung ſchlechthin gegeben; ſo zwar, daß, je mehr dieſe Gemeinſchaft und gegenſeitige Abhängigkeit ſich erweitert, d. h. je mehr der Begriff eines uns Fremden verſchwindet, deſto mehr die Humanität hervortritt. Mit dieſem allgemeinen Abhängigkeitsverhältniſſe geht übrigens die Entwickelung der Abhängigkeit des Menſchen von heimiſchen Rechts- und Staatsverhältniſſen gleichen Schrittes. Je gebildeter und humaner die Menſchen in einem Staate ſind, deſto gebundener ſind ſie durch weiſe Ordnungen, heilige Geſetze, ehrwürdige Sitten und Gewohnheiten, welche die Gegenſeitigkeit von Rechten und Pflichten verſtändig begründen, ſo daß in der That mit jeder höhern Stufe der inneren Befreiung die äuſſeren Bande auch nach dieſer Richtung hin wachſen; je größer dagegen die Wildheit iſt, deſto größer auch hier die äuſſere Unabhängigkeit, ſo daß abermal der Wildeſte auch der (ſinnlich) Freieſte iſt.

Dieſe Erſcheinungen, Was deuten ſie anders an, als eine wundervolle, geheimnißreiche, nie genug zu enträthſelnde Verſchlungenheit des einzelen Menſchen in die Menſchheit, ſo daß derſelbe deſto mehr ſich ſelbſt erfaßt, je mehr er im Ganzen ſich zu verlieren ſcheint, und der Menſch nur in der Menſchheit ſich wieder findet? Jedoch iſt die innere Befreiung durch äuſſere Bindung (Bändigung), von welcher bisher die Rede war, nicht die innerſte und nur ein erläuterndes Gleichniß für dieſelbe: die wahre Befreiung von Beſchränktheit und Selbſtſucht iſt eine Aufgabe, welche anerkannt nur die Religion zu löſen vermag. Gleichwie

aber Humanität durch das Leben im Staate und den Gehorſam gegen ſeine Inſtitutionen, ja durch eine, wenn gleich loſere, Abhängigkeit von allen Völkern bedingt iſt, eben ſo die Entwickelung ächter Religioſität von der Kirchlichkeit; denn es iſt ein unumſtößlicher Erfahrungsſatz, daß der an keine kirchliche Gemeinſchaft lebendig geknüpfte Menſch entweder keine Religion, oder eine äuſſerſt ſchwache nur und dürftige hat, oder in ſeinem Innerſten verſtört und ein wilder Fanatiker iſt, ſo daß ſie ihre ſegensvollen Wirkungen in keinem dieſer drei Fälle recht entfalten kann. Je feſter dagegen die kirchliche Gemeinſchaft iſt, in der wir leben, deſto mehr erſchließt ſich auch das Innere des wahren Menſchen, und deſto freier tritt es hervor, ſo daß, Wer ſo recht in der katholiſchen Kirche, deren Idee die wirkliche Einheit und Lebensgemeinſchaft aller Gläubigen iſt, zu leben verſtünde, der vollkommenſte Menſch in Bezug auf ſittlich-religiöſe Veredlung ſein müßte. Es iſt kein leeres Gedankending, kein eitles Phantom, kein Widerſchein eines verkehrten inneren Lebens, was er umfaßt, und dem er gehorſam ſich hingibt; eine Wirklichkeit vielmehr iſt es, und eine geheiligte dazu, in welcher wahrhafter Glaube und in That ſich erweiſende Liebe mit Demuth und Selbſtverläugnung in ihrem kräftigſten und umfaſſendſten Sinne gebildet wird. Je umfaſſender die Gemeinſchaft iſt, der der Katholik angehört, deſto ausgebildeter und mannichfacher ſind freilich auch die Beziehungen, in denen er ſteht, deſto vielfältiger die Bande, die ihn umſchlingen; aber, wie geſagt, eben dieſe Bande, durch welche die Gemeinſchaft erſt als eine wirkliche ſich darſtellt, erzielen das Gegentheil von ſich ſelbſt, und ſetzen den inneren Menſchen in Freiheit, oder bewirken die lauterſte Humanität; denn auch dieſes Ausdruckes dürfen wir uns hier bedienen, da Gott Menſch geworden iſt. Ohne äuſſere Bande aber gibt es auch keine wahre geiſtige Verbindung, ſo daß die Idee einer blos unſichtbaren allverbreiteten Gemeinſchaft, der wir angehören ſollen, ein unfruchtbares, unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle iſt, welches wirkungslos im Menſchen bleibt. Nur in dem Maaße, als ein religiöſer Verein dem katholiſchen ſich nähert, wird er ſelbſt einflußreicher auf das religiöſe Leben

und fördernd für daſſelbe. Hiebei müſſen wir freilich noch bemerken, daß ſich, wie noch klar werden wird, mit Folgerichtigkeit nur nach katholiſchen Grundſätzen überhaupt eine Kirche bilden könne, und wo auſſer ihr noch Aehnliches vorhanden ſei, daſſelbe überall für die Wahrheit des von Uns Geſagten ſpreche, dafür nämlich, daß, wohin auch nur ein Strahl wahren chriſtlichen Lichtes befruchtend falle, es einend und bindend wirke, wodurch für ſich allein ſchon alle auf Trennung und Vereinzelung ausgehenden Behauptungen, wenigſtens thatſächlich, widerlegt werden.

Und Was der Katholik in der entwickelten Weiſe fühlt und empfindet, ſinnet und denkt, will und erſtrebt, findet er ſich in der heiligen Schrift klar und deutlich vorgezeichnet. Der Stifter der Kirche verbreitet ſich unter Anderem in folgenden wichtigen Worten Joh. XVII, 20 ff. über die Einheit und die Sichtbarkrit der Gemeinſchaft, welche Diejenigen aufnehmen ſoll, die von ihm den Namen empfangen: „Nicht aber allein für ſie bitte ich, ſondern auch für Diejenigen, welche durch ihr Wort an mich glauben werden, damit Alle Eins ſeien; wie du Vater in mir biſt, und ich in Dir, ſo ſollen auch ſie in uns Eins ſein, auf daß die Welt glaube, daß du mich geſandt haſt. Die Herrlichkeit, die Du mir gegeben haſt, gab ich ihnen, auf daß ſie Eins ſeien, wie auch wir Eins ſind. Ich in Ihnen und Du in mir, damit ſie in Eins vollendet ſein mögen, und die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt, und ſie liebeſt, wie du mich liebſt.“ Welche Fülle von Gedanken! Um das Geſchenk der Einheit und Einigkeit aller Derer, die je glauben werden, bittet der Herr; und um eine Einheit, die ihr Vorbild in dem Verhältniſſe nur findet, das zwiſchen dem Vater und dem Menſchenſohne ſtattfindet. „In uns ſollen ſie Eins ſein;“ d. h. die Einheit der an mich Glaubenden iſt ſo erhabener Natur, daß ſie nur durch höhere Lebensmittheilung, durch ein göttliches Princip bewirkt werden kann, durch den Einen Glauben, dieſelbe Hoffnung und die Liebe, die göttlicher Setzung ſind. Gleichwie nun aber der lebendige Grund dieſer Einheit göttlich iſt, ſo ſoll ſie auch göttliche Folgen haben: die Welt ſoll durch dieſe Einheit die höhere Sendung Chriſti erkennen. Die Einheit muß eine

ſichtbare, in die Augen fallende, durch dieſelbe Lehre, durch wirkliche gegenſeitige Verhältniſſe und Beziehungen aller Jünger Chriſti unter ſich wahrnembare ſein, weil ſonſt nicht etwas Anderes aus ihr könnte abgeleitet werden. Die wahrhafte Lebensgemeinſchaft Aller alſo zeugt für die Würde Chriſti, wie jedes Werk für den Meiſter; in der Trennung dagegen und im Zwieſpalt der Gläubigen verlieren ſie dieſelbe aus dem Auge, Andere kommen nicht zum Glauben, und die ſchon Glaubenden ſelbſt werden dem Zweifel und dem Unglauben überantwortet.

Unter wenig veränderten, indeß doch verſtärkten Ausdrücken wiederholt nun der Heiland dieſelbe Bitte, deren großer Gegenſtand die Bedingungen des Gedeihens, des Wachsthums und des Beſtandes des Reiches Gottes auf Erden ſind. Er ſagt: „die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, habe ich ihnen gegeben, auf daß ſie Eins ſeien, wie wir Eins ſind; ich bin in ihnen, wie du in mir, damit ſie in Eins vervollkommnet werden;“ mit andern Worten: die auszeichnende Beſtimmung, die Sendung, die ich als Menſchenſohn von dir zur Verherrlichung deines Namens dadurch erhalten habe, daß ich in die innigſte Gemeinſchaft mit dir geſetzt wurde (ich in dir), habe ich auch auf ſie fortgeleitet, indem auch ich in die lebendigſte Verbindung mit ihnen trat, auf daß ſie dadurch zur vollkommenen Einheit gelangen. „Und die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt, und ſie liebeſt, wie du mich geliebt haſt,“ d. h. ihre durch menſchliche Kräfte nicht zu bewirkende Einheit in Allem, im glaubensvollen Denken und Wollen und jeglicher Beſtrebung wird den Ungläubigen ein Kennzeichen ſein, daß ich in deinem Auftrage, daß ich mit göttlicher Vollmacht gewirkt habe, und daß ſie ſelbſt auch dein auserwähltes Volk ſeien, dem du aus Liebe dich geoffenbart, wie du aus Liebe mich zu deinem Geſandten geſetzt haſt. So der Herr ſelbſt.

Paulus der Apoſtel iſt bewundernswerth, wenn er in ſchlichten Worten das Verhältniß zwiſchen Geſetz und Gnade, zwiſchen den Werken des Geſetzes und dem Glauben auseinanderſetzt; wenn er uns über die Reihenfolge der göttlichen Offenbarungen und die Erziehung des Menſchengeſchlechts durch Gott Belehrungen zufließen läßt, und die Geſetze der Weltgeſchichte entwickelt; aber

ſeine Philoſophie, wenn es erlaubt iſt, alſo zu ſprechen, ſeine Philoſophie über die ſocialen Verhältniſſe der Menſchen überhaupt und die kirchlichen insbeſondere ſteht an Tiefe und großartiger Einfalt keiner ſeiner Entwickelungen nach. Unſere Vernunft ſieht ſich auf eine unwiderſtehliche Weiſe genöthigt, ſeinen Ausſprüchen beizuſtimmen, er mag ſich im Allgemeinen über die Bedürftigkeit des Einzelen und die unbedingte Nothwendigkeit verbreiten, ſich durch Anſchließung an eine Gemeinſchaft ergänzen zu laſſen, oder er mag im Beſondern die Beſchränktheit der Kräfte der Einzelen bezeichnen, und nachweiſen, wie ſie in einem größeren Ganzen erweitert und vor Verirrungen und dem völligen Untergange bewahrt werden; oder, er mag den Einen Geiſt, der alle Verſchiedenheiten durchdringen muß, oder die Verſchiedenheiten, die in dem Einen Geiſte gegeben ſind, unſerer Betrachtung vorführen, oder er mag endlich die Idee, die er geiſtig anſchaut, durch das Bild vom Verhältniß der Glieder zum Körper verſinnlichen 1 Cor. XII. Und wie erhebt ſich ſeine Bruſt, wenn er ſeine Leſer auf den lebendigen Grund aufmerkſam macht, welcher die neue in der Weltgeſchichte hervortretende, alle Völker vereinigende Erſcheinung aus ſich hervorgehen ließ; es wird uns zuweilen, als fühlten wir in ſeinen Worten die unendliche Kraft ſelbſt ſich bewegen, welche dieſer Erſcheinung das Daſein gab. (Eph. IV, 16.) In Chriſto ſind die nationalen Unterſchiede in religiöſer Beziehung vernichtet (Eph. II, 15.), die Feindſchaften der Völker hat er getödtet, er iſt unſer Friede geworden, und hat durch Niederreiſſung der Scheidewand aus Zweien Eins gemacht. Alle haben in gleicher Weiſe in ihm Zutritt zu Gott; wie ſie aber in Chriſto zuſammenlaufen in Eins, ſo ſind ſie nun auch vereinigt unter ſich zu Einem Leibe und Einem Geiſte (Eph. IV, 4.). Alles fordert dazu auf: der Eine Herr, die Eine Taufe, der Eine Glaube, der Eine Gott und Vater Aller (Eph. IV, 5—6.). Die Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes iſt Wirklichkeit und das anzuſtrebende höchſte Ideal zugleich, und ohne dieſelbe, in welcher der Einzele ſtark iſt, die Ueberantwortung an jeglichen Wind der Lehre und den Betrug der Menſchen (IV, 14.).

Aus dieſen und ähnlichen Grundlagen iſt die Betrachtungsweiſe der katholiſchen Kirche von ſich ſelbſt zuſammengewachſen; aus dieſen floß Cyprians begeiſterte Beredſamkeit; aus dieſer ſchöpfte Auguſtinus ſeine Ideen über die Kirche, die an Kraft des Gemüths und an Kraft der Gedanken bei Weitem das Herrlichſte enthalten, was nach den Zeiten der Apoſtel noch über dieſen Gegenſtand geſchrieben wurde. An all' Dem zumal erwärmten ſich ſpäter die ehernen Gemüther des kalten Nordens, und ſchmolzen zu einer Gluth zuſammen, durch deren Bewegung allmählig alles Silber und Gold unſerer europäiſchen Bildung ausgeſchieden wurde.

Den Katholiken dünkt es das trivialſte Beginnen, wenn dergleichen Kirchengemälde, wie wir eines zu geben verſucht haben, als Ideale, denen noch nirgends auf Erden eine Wirklichkeit entſprochen habe, und wohl auch künftig nie vollkommen entſpreche, beſpottet werden: in der That könnte ihnen kaum Etwas geſagt werden, was ſie ſchon ſo ſehr von ſelbſt wüßten, als daß die Idee nicht die gemeine Wirklichkeit ſei und umgekehrt; ſie wiſſen aber auch, daß, wo der Wirklichkeit keine Idee zum Grunde liegt, eben ſo wenig Wahrheit ſei als dort, wo der Idee nichts Wirkliches entſpricht. Sie ſind überzeugt, daß, wenn in obgenannter Weiſe die Lehre von ihrer Kirche im Ernſte angegriffen werden wollte, man auf eben dieſem Wege das Evangelium ſelbſt bekämpfen könnte, indem man nur ſagen dürfte: trefflich ſei wohl Alles und wunderbar, was in demſelben von den heiligen Geſinnungen und dem gottgefälligen Wandel geſprochen werde, welchen die Chriſten haben ſollen; ob ſie ihn aber in der That hätten? Hierauf komme es an. Alles muß aus Idealen leben, denen ſich die Gemeinheit ſelbſt entzieht; wie könnte ſie ſonſt wohl noch Gemeinheit ſein! Die Worte des Herrn: „ſeid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt," werden darum noch nicht zu Nichte, wenn auch kein Menſch Gott gleicht; wehe Dem vielmehr, der das Ideal deßhalb verwerfen wollte, weil er es unter Menſchen doch nicht vollkommen dargeſtellt findet.

Selbſt die Wahrnehmung, daß immer, von Chriſtus und ſeinen Apoſteln an, in deren Mitte ein Judas lebte, viel Böſes

in der Kirche war, ja daß daſſelbe zu Zeiten das Gute zu überbieten ſchien, kann die Verehrung der Katholiken gegen dieſelbe nicht ſchwächen: die Kirche als Inſtitution Chriſti hat nie geirrt, iſt nie böſe geworden, und verliert nie ihre Kraft, die auch ſtets ſich bewährt, ſollte auch die Bewährung nicht immer ſo ſehr in die Augen fallen. Darſtellung des Reiches Gottes auf Erden, und Erzieherin für daſſelbe zugleich, hat ſie es mit Menſchen zu thun, die ſämmtlich als Sünder geboren und von einer mehr oder weniger verderbten Maſſe aufgenommen werden; ſie kann alſo nie auſſerhalb des Kreiſes des Böſen wirken; vielmehr erfordert es gerade ihre Aufgabe, mitten in denſelben einzutreten, und ihre verwandelnde Kraft ſtets aufs Neue zu erproben. Die katholiſche Kirche hat überdies eine lange und oft ſchwere Geſchichte erlebt; ſie iſt durch Zeiträume hindurch gegangen, in welchen alle Elemente des Lebens ſich empörten, und in wildem Aufruhr ſich gegenſeitig zu verſchlingen drohten. Wirklich wurden von wilden und halbwilden Horden die ältere Bildung und die geſellſchaftlichen Ordnungen, in welchen ſie geblühet hatte, zerſtört, und nicht civiliſirte Griechen und Römer, ſondern durchaus ungebändigte Naturen traten in die Kirche ein, die damit auch eine ganz andere Geſtalt, als früher, erhielt. Da ihre Biſchöfe und Prieſter nicht aus den Wolken herabfallen, da ſie dieſelben aus den Menſchen nehmen mußte, wie die Zeit ſie geben konnte, hatte ſie Jahrhunderte hindurch freilich keinen Clemens von Alexandrien, keinen Origenes, keinen Cyprian, keinen Baſilius und Gregorius von Nazianz, keinen Hilarius, Hieronymus und Auguſtinus mehr aufzuweiſen, die in aller Kunſt und Wiſſenſchaft der alten Hellas und Roma ſchon genährt waren, ehe ſie Prieſter wurden, oder auch nur der Kirche überhaupt ſich anſchloſſen. Und doch iſt unüberſehbar das Herrliche und Große, was die Kirche auch in jenen trüben Zeiten geleiſtet; ihre erziehende Kraft bewährte ſich immer auf den Grund derſelben Lehre, wie ſie in den noch ſchöneren Zeiten zum allgemein verehrten Dogma war ausgebildet worden; ja die ganze Fülle von Kraft, welche das Chriſtenthum in den erſten Jahrhunderten entwickelte, entfaltete es auch noch jetzt, obgleich in ganz anderer Weiſe als früher,

da der zu bearbeitende Gegenstand ein ganz anderer geworden war. Unter diesen Umständen traten vom zwölften Jahrhundert an Secten auf, von gestern her, ohne alle Geschichte, aus wenigen ausgewählten Personen bestehend, denen es vergönnt war, eine Kirche zu träumen, und wagten es der bestehenden durch so viele Stürme und Umwälzungen hindurch gegangenen Kirche vorzuwerfen, sie habe ihre Bestimmung verfehlt, und mit der bereits durch die Kirche erlangten Bildung lehnten sie sich wegen des Ungebildeten in ihr gegen sie auf. Hätten diese Gebilde der Phantasie und der Selbstsucht, als was sie gewiß anzusehen sind, wenn man auch das Bessere an ihnen nicht verkennen soll, die Last der Zeiten getragen, welche der katholischen Kirche auferlegt wurde, sie wären im ersten Augenblicke schon in das Nichts zurückgesunken, aus welchem sie hervortauchten.

Unstreitig ließen es auch oft genug Priester, Bischöfe und Päpste, gewissenlos und unverantwortlich, selbst dort fehlen, wo es nur von ihnen abhing, ein schöneres Leben zu begründen; oder sie löschten gar noch den glimmenden Docht durch ärgerliches Streben und Leben aus, welchen sie anfachen sollten: die Hölle hat sie verschlungen. Geständnisse dieser Art müssen die Katholiken nicht scheuen, und nie haben sie sie gescheut: auch wäre es ganz vergeblich, sich denselben zu entziehen, da die Protestanten einen völlig unwiderleglichen Beweis von vielfacher Vernachläßigung des Volkes im fünfzehnten Jahrhundert in sich selbst haben: nie hätte eine Lehre, wie die ihrige, entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn die einzelen Lehrer und Priester ihrem Berufe genügt hätten. Wahrlich nicht gering mußte die Unwissenheit gewesen sein, welche ein Glaubenssystem, wie das der Reformatoren, annehmlich finden konnte: die Größe des Elendes also, welches damals die Kirche niederhielt, können die Protestanten kühn an der Größe der Verirrung messen lehren, in welche sie selbst eingegangen sind. Dies ist auch die Stelle, auf welcher einst Katholiken und Protestanten in großen Massen begegnen, und die Hände sich reichen werden. Beide müssen schuldbewußt ausrufen: wir Alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir Alle haben gesündigt, nur sie ist

unbefleckt auf Erden. An dieß offene Bekenntniß der gemeinſamen Schuld wird das Verſöhnungsfeſt ſich anſchließen. Inzwiſchen bleibt uns die Empfindung des unausſprechlichen Schmerzens der Wunde, die geſchlagen wurde, eine Empfindung, die nur durch das Bewußtſein gemildert werden kann, daß die Wunde zugleich eine Fontenelle geworden iſt, durch welche alle Unreinigkeiten abfließen, welche durch Menſchen in den Umfang der Beſitzungen der Kirche gebracht wurden. Denn ſie ſelbſt iſt immer rein und ewig unbefleckt.

Indem wir dieſe Betrachtungsweiſe der Katholiken von der Kirche, ohne jedoch im mindeſten auf einige Vollſtändigkeit Anſpruch zu machen, vorausſchicken, glauben wir das Verſtändniß des Folgenden gehörig vorbereitet zu haben.

§. 38.

Die Kirche als Lehrerin und Erzieherin. Die Tradition. Die Kirche als Richterin in Glaubensſachen.

Die Hauptfrage, die nun zu beantworten iſt, lautet alſo: Wie gelangt der Menſch zum Beſitze der wahren Lehre Chriſti, oder um uns umfaſſender und richtiger zugleich auszudrücken: Wie gelangt der Menſch zur ungetrübten Kenntniß der uns in Chriſto Jeſu angebotenen Heilsanſtalt? Der Proteſtant ſagt, durch die Forſchung in der heiligen Schrift, die untrüglich iſt; der Katholik dagegen, durch die Kirche, in welcher der Menſch zum Verſtändniß der heiligen Schrift ſelbſt erſt gelangt. In näherer Darlegung ſeiner Anſchauungsweiſe fährt der Katholik fort: Unſtreitig enthält die heilige Schrift *göttliche* Mittheilungen und darum die lautere Wahrheit; ob *alle* Wahrheiten, die uns in religiös-kirchlicher Beziehung entweder zu wiſſen nothwendig oder doch ſehr nützlich ſind, kömmt hier noch nicht in Betracht. Alſo die heilige Schrift iſt Gottes untrügliches Wort; inwiefern aber *ihr* das Prädicat der Irrthumsloſigkeit zukömmt, ſind *wir* noch nicht irrthumsfrei; vielmehr ſind wir Dies erſt, wenn wir das *an ſich* untrügliche Wort trüglos *in uns* aufgenommen haben. Bei dieſer Aufnahme iſt menſchliche Thätigkeit ſchlechthin nothwendig, die irren kann; auf daß nun bei dem Uebergange des

Göttlichen der heiligen Schrift in unſern menſchlichen Beſitz keine ſchwere Täuſchung, oder vielleicht gar eine gänzliche Entſtellung ſtattfinde, wird gelehrt: der göttliche Geiſt, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut iſt, wird in ſeiner Vereinigung mit dem menſchlichen ein eigenthümlich chriſtlicher Tact, ein tiefes, ſicher führendes Gefühl, das, wie es in der Wahrheit ſteht, auch aller Wahrheit entgegenleitet. Durch vertrauensvolles Anſchließen an das fortwährende Apoſtolat, durch die Erziehung in der Kirche, durch das Hören, Lernen und Leben in ihr, durch die Aufnahme des ſie ewig befruchtenden höheren Principes wird ein tief innerlicher Sinn gebildet, der zum Vernehmen und Aufnehmen des geſchriebenen Wortes einzig geeignet iſt, weil er mit jenem, in dem die heiligen Schriften ſelbſt verfaßt wurden, zuſammenfällt: wird mit ſolchem in der Kirche gewonnenen Sinne das heilige Buch geleſen, ſo geht es in ſeinem weſentlichen Geſammtinhalte auf die Leſer ungetrübt über. Ja, wenn der Unterricht durch das Apoſtolat und die kirchliche Bildung in der beſchriebenen Weiſe bei einem Individuum ſtattfindet, bedarf es nicht einmal ſchlechthin der heiligen Schrift, um ihren Geſammtinhalt in ſich aufzunehmen [1]).

1) Wie alt die oben entwickelte Lehre ſei, erſehen wir aus Irenäus adv. haeres. l. III. c. 3.; mit dem klarſten Bewußtſein wurde ſie gleich bei den älteſten Controverſen der Kirche hervorgehoben, und in der That, wenn Chriſtus eine Kirche geſtiftet hat, konnte ſich auch Nichts ſo mit ſolcher Stärke darbieten, als eben dieſe Anſchauung der Sache. Irenäus ſagt: Traditionem Apostolorum, in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest perspicere omnibus, qui vera velint audire; et habemus enumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis. et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale deliratur ab his . . . . Tantae igitur ostensionis quum sint haec, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere; quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam detulerint omnia quae sint veritatis: ut omnis, quicunque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus: omnes autem reliqui fures sunt et latrones, propter quod oportet devitare quidem illos quae autem sunt ecclesiae cum

Dies iſt der gewöhnliche und ordentliche Weg. Aber an Mißverſtändniſſen und Verirrungen, mehr oder weniger verſchuldet, wird es immer noch nicht fehlen, und wie in den Zeiten der Apoſtel ſchon aus dem Worte Gottes gegen das Wort Gottes gekämpft wurde, ſo erneuerte ſich dieſer Fall zu allen Zeiten. Wie iſt nun unter ſolchen Umſtänden zu verfahren? Wie das göttliche Wort gegen beſtehende irrige Auffaſſungen zu ſichern? Das Geſammtverſtändniß entſcheidet gegen das des Einzelen, das Urtheil der Kirche gegen das des Individuums: die Kirche erklärt die heilige Schrift. Die Kirche iſt der Leib des Herrn, ſie iſt in ihrer Geſammtheit ſeine ſichtbare Geſtalt, ſeine bleibende, ewig ſich verjüngende Menſchheit, ſeine ewige Offenbarung: im Ganzen ruht er ganz, dem Ganzen ſind alle ſeine Verheißungen, alle ſeine Gaben hinterlaſſen, keinem Individuum für ſich allein, nach den Zeiten der Apoſtel. Dies Geſammtverſtändniß, dies kirchliche Bewußtſein iſt die Tradition im ſubjectiven Sinne des Wortes [1]). Was iſt alſo Tradition? Der eigenthüm-

---

summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem.... Quid autem, si neque apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat sequi ordinem traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, quorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum sanctum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes . . Hanc fidem qui sine literis crediderunt, quantum ad sermonem nostrum, barbari sunt, quantum ad sententiam, et consuetudinem et conversationem, propter fidem, perquam sapientissimi sunt, et placent Deo, conversantes in omni justitia et castitate et sapientia. Quibus si aliquis annuntiaverit ea, quae ab haereticis adinventa sunt, proprio sermone eorum colloquens, statim concludentes aures, longius fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum alloquium. Sic per illam veterem apostolorum traditionem ne in conceptionem quidem mentis admittunt, quodcunque eorum ostentiloquium est.

1) *Euseb.* hist. eccles. l. V. c. 27. ἐκκλησιαστικου φρονημα. *Commonitor. Vincent. Ler.* c. 2. Ed. Klüpf. 1809. p. 90. Hic forsitan requirat aliquis cum sit perfectus scripturarum canon, sibique ad

liche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung ſich fortpflanzende chriſtliche Sinn, der jedoch nicht ohne ſeinen Inhalt zu denken iſt, der ſich vielmehr an ſeinem und durch ſeinen Inhalt gebildet hat, ſo daß er ein erfüllter Sinn zu nennen iſt. Die Tradition iſt das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort. Dieſem Sinne als Geſammtſinne iſt die Auslegung der heiligen Schrift anvertraut: die durch denſelben ausgeſprochene Erklärung in dem beſtrittenen Gegenſtande iſt das Urtheil der Kirche, und die Kirche darum Richterin in den Angelegenheiten des Glaubens (judex controversiarum). Die Tradition im

---

omnia satis superque sufficiat: quid opus est, ut ei *ecclesiasticae intelligentiae* jungatur auctoritas? Quia videlicet scripturam sacram, pro ipsa sua altitudine, non uno eodemque sensu universi accipiunt: sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut paene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur . . Atque idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum *ecclesiastici et catholici sensus normam* dirigatur. Dies unmittelbar nach dem Schluße des erſten Capitels, worin er ſagt, es gebe zwei Wege, durch welche die katholiſche Lehre von der häretiſchen ausgeſchieden werden könne: primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde ecclesiae catholicae traditione. *Conc. Trident.* Sess. XIII. c. 2. wird die Tradition universus ecclesiae sensus genannt. Sess. IV. Decret. de editione et usu sacrar. libror. . . Ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacras scripturas ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum . . . Decret. de can. script. Perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae . . . . traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo, vel a sancto spiritu dictatas, et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Vergl. *Melchior. Cani* loc. theol. l. III. c. 3. ed. Venet. 1567. p. 179 ff. über die Tradition und l. IV. c. 4. p 234. über die Auctorität der Kirche.

objectiven Sinne iſt der in äuſſerlichen hiſtoriſchen Zeugniſſen vorliegende Geſammtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch: in dieſem Sinne wird gewöhnlich die Tradition die Norm, die Richtſchnur der Schrifterklärung, die Glaubensregel genannt.

Uebrigens wurde vom göttlichen Stifter unſerer Kirche, indem er die Gemeinſchaft der Gläubigen zu ſeinem bleibenden Organe beſtimmte, kein anderes Geſetz gewählt, als das für alle Ordnungen des menſchlichen Lebens geltende. Ein jedes Volk erfreut ſich eines beſonderen, in ſein tiefſtes, geheimſtes Daſein eingeprägten Charakters, welcher es von allen übrigen Völkern unterſcheidet, und ſich im öffentlichen und häuslichen Leben, in Kunſt und Wiſſenſchaft, kurz nach allen Beziehungen hin eigenthümlich ausprägt: er iſt gleichſam der ſchützende Genius, der leitende Geiſt, der von den Stammvätern hinterlaſſen wurde, der belebende Hauch des Ganzen, als ſolchen; wie denn auch die vorchriſtlichen Völker dieſen ihnen je eigenthümlichen Charakter perſonificirt, als National-Gottheit verehrt, und von derſelben ihre bürgerlichen und religiöſen Geſetze und Weiſen abgeleitet und Alles unter den Schutz derſelben geſtellt haben. In jeder Geſammtthat eines Volkes ſpricht ſich unfehlbar der Nationalgeiſt aus, und fehlt es auch nicht an Widerſprüchen, an egoiſtiſchen Factionen; ſicher wird in denſelben das das Vitalprincip des Ganzen verletzende Moment entdeckt, und die vom fremden Geiſte getriebene Bewegung verliert ſich, oder wird ausgeſtoßen, ſo lange das Ganze ſich ſeiner noch bewußt iſt, ſo lange in ihm der eigenthümliche Genius noch lebt und wirkt. Iſt es dagegen ſo weit gekommen, daß der lebendige Faden zerreißt, der die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpft, daß keine Geſammtaction mehr zu Tage gefördert werden kann, daß Alles in ſich ſelbſt verwirrt, voll von Kampf und Widerſpruch das Gemeinſame nicht mehr findet, oder vielleicht gerade darin findet, daß der Widerſpruch als das Leben gerühmt wird, ſo iſt kein Zweifel, daß das Volk ſeinem Untergange nahe, das eigenthümliche Bildungsprincip bereits erſtarrt, und die Gottheit todt iſt. „Pan iſt geſtorben", wollten jene Schiffer zur Zeit der Geburt Chriſti von allen Seiten her gehört haben.

Man richte, um noch beſonders auf religiöſe Vereine hinzuweiſen, ſeine Aufmerkſamkeit auf die Chineſen und Parſen, oder auf die Mahomedaner, und man wird ſtaunen, wie folgerecht im Verlaufe ihrer Geſchichte die vom Anfange an gegebenen Principien auf alle Einzelheiten bezogen, wie conſequent dieſe nach jenen aufgefaßt und durchgebildet wurden. Man durchforſche auch das helleniſche Heidenthum, und die vollendetſte Harmonie aller beſonderen ſich ſucceſſiv entwickelnden religiöſen Erſcheinungen mit der urſprünglichen Grundanſchauung wird Niemanden entgehen. Man betrachte endlich ſelbſt Luthers Stiftung. Die ſymboliſch gewordenen Lehrentwickelungen ſeiner Kirche ſind im Ganzen genommen, ſo ſehr im Geiſte deſſelben gehalten, daß ſie auf den erſten Anblick von dem Beobachter als ächt lutheriſch erkannt werden müſſen; mit dem ſicherſten Lebensgefühle wurden die majoriſtiſchen, ſynergiſtiſchen und andere Meinungen als todtbringend und, von Luthers Geiſt aus betrachtet, als unwahr von dem Vereine, deſſen Seele, deſſen lebendiges Princip er geworden iſt, ausgeworfen, und die Gemeinde, die der Reformator von Wittenberg bildete, bewies ſich als untrügliche Auslegerin ſeines Wortes.

Setzen wir nun für einen Augenblick den Fall, daß die Stammväter der Völker und die Stifter der genannten Religionen wirkliche Geſandten von Oben herab geweſen ſeien, ſo müßten wir die primitiv von ihnen ausgegangene Bewegung als eine göttliche betrachten, die durch ihren Uebergang auf die von dem beſtimmten Ausgangsprincipe Angezogenen zugleich menſchlich würde geworden ſein, und die ſpäteren Geſammtactionen, von denen wir ſagten, daß ſie ganz im Geiſte des Gründers gehalten ſeien, erſchienen als göttlichmenſchliche Thaten und Handlungen: als göttliche, weil ſie nur das urſprünglich Gegebene weiter auswirkten, und auf die vorliegenden Verhältniſſe und Umſtände anwendeten; als menſchliche, weil dieſe Entwickelungen durch Menſchen vor ſich gingen; endlich als untrügliche Richtſchnur des Denkens und Handelns für alle Diejenigen, die einem ſolchen Manne folgen wollen, da der von ihm ausgegangene Lebenshauch als Naturtrieb die Geſammtbewegungen leitet. Nach demſelben Typus iſt nun auch die Untrüglichkeit der Kirche in ihrer

Auslegung des göttlichen Wortes gestaltet, und von uns zu beurtheilen: alle dogmatischen und moralischen Entwickelungen, die als Ergebnisse förmlicher Universal-Thätigkeiten betrachtet werden können, sind als Aussprüche Christi selbst zu verehren, und sein Geist kehrt in all denselben wieder. Nur besteht hier freilich der große Unterschied zwischen der Kirche und den obengenannten Vereinen, der zwischen Christus und bloßen Menschen festgehalten werden muß. Die Stiftungen der letzteren gehen auch nach der consequentesten Entwickelung ihres Lebensgrundes einem unvermeidlichen Ende entgegen, und ihre Hervorbringungen, so sehr sie auch im ursprünglichen Geiste gewirkt sind, erfreuen sich keines größeren Werthes, als der Geist selbst, und beide sinken in gleicher Weise allmählig zusammen.

§. 39.

Fortsetzung der Lehre von der Kirche als Auslegerin der heiligen Schrift, und der Lehre von der Tradition.

Doch hierüber, über Schrift und Tradition und das Verhältniß der Kirche zu beiden, muß noch ausführlicher und anschaulicher gesprochen werden.

Ohne Zweifel wird an der Hand der christlichen Kirchengeschichte die größte Anschaulichkeit in diesem so wichtigen Gegenstande gewonnen werden können. Mehrere jüdische Parteien, die nicht so fast aus dem Christenthume entstanden, als vielmehr dieses schon bei seinem Beginne mit national-jüdischen Bestandtheilen belasten wollten, ausgenommen, sind die Gnostiker die älteste Secte. Ihre Lehren von einer ewig neben Gott existirenden bösen Materie, von der Weltschöpfung und Weltregierung durch einen niedern Geist, den Demiurgos, ihr Doketismus u. s. w. sind zu bekannt, als daß sie hier ausgeführt werden müßten; so entschieden sie aber nach dem Urtheile vielleicht Aller, die sich jetzt zum Christenthume bekennen, diesem völlig fremd sind, ließen sich deßhalb die Gnostiker aus der heiligen Schrift von der Verkehrtheit ihrer Ansicht überzeugen? So wenig, daß sie lieber das alte Testament verwarfen, und die Evangelien für verfälscht er-

klärten[1])! Gewiß ſind nur Wenige von Denen, welche die gnoſtiſchen Verirrungen kennen gelernt haben, nicht von einem tiefen Erſtaunen ergriffen worden, wie die Freunde derſelben doch auch ihre ſeltſamen Meinungen, die abentheuerlichen Geſtalten ihrer Dämonologien u. A. als chriſtlich-apoſtoliſche Lehren betrachten mochten, und Mancher aus uns traut es ſich vielleicht zu, in einer einzigen Stunde Tauſende von ihnen durch die heilige Schrift zu widerlegen, und zum ächten Chriſtenthum zurückzuführen; ſo zwar, daß er ſogar geneigt iſt, ihre damaligen Gegner der größten Ungeſchicklichkeit zu zeihen, weil ihnen Dies nicht gelang. Allein, wo einmal ein eigenthümliches geiſtiges Leben erwacht iſt, ſei es auch aus den bösartigſten Elementen zuſammengefloſſen, keine gewöhnliche Macht äußerer Beweiſe, keine Vernunftſchlüſſe, keine Beredſamkeit vermögen es zu zerſtören, ſeine Wurzeln liegen meiſt viel zu tief, als daß ſie ſterblichem Auge irgend recht zugänglich wären: es kann nur verkommen in ſich ſelbſt, ſich allgemach erſchöpfen, austoben und — verſchwinden. So lange es aber blüht, verwandelt ſich Alles auſſer ihm zu ſeinem Beweiſe; die Erde ſpricht für es, und der Himmel iſt ſein Bürge. Eine neue Zeit keimt inzwiſchen hervor mit einer anderen Bildung und anderen Lebenselementen, welche, ohne innere Berührungspuncte mit dem Vergangenen, daſſelbe oft nicht einmal mehr verſteht, und mit Befremdung frägt, wie es doch auch nur möglich geweſen. Gelingt es der göttlichen Gnade, die allein ein entgegengeſetztes wahres Leben entzünden kann, einen Menſchen von ſolchem Irrthume zu befreien, ſo drückt er das ihm ſelbſt

1) Auch Tertullian de praescript. c. 17. legt ſchon aus dem zweiten Jahrhundert merkwürdige Erfahrungen nieder: Ista haeresis non recipit quasdam scripturas: et si quas recipit, non recipit integras, adjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit . . . Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, quum si quid defenderis, negetur: ex diverso, si quid negaveris, defendatur? Et tu quidem nihil perdes nisi vocem in contentione: nihil consequeris, nisi bilem de blasphematione.

Unbegreifliche und Unzugängliche ſeines früheren Zuſtandes dadurch aus, daß er ſagt, er ſei wie verzaubert geweſen, und gleich Schuppen ſei es ihm von den Augen gefallen! Da es ſich nun als unmöglich herausſtellte, die Gnoſtiker aus der heiligen Schrift eines Beſſeren zu überführen, ſollte die katholiſche Kirche erklären, daß es demnach ſo lange dahingeſtellt bleibe, ob Gott die Welt erſchaffen habe, ob Chriſtus ein wirklicher Menſch geweſen, bis es ihnen aus der heiligen Schrift einleuchtend geworden ſei? Keineswegs; vielmehr wurden ſie durch die Tradition, durch das lebendige Wort dahin beſchieden, daß, wenn auch ein Zweifel über die Schriftlehre entſtehen könnte, die in der Kirche ſeit ihrer Gründung fortlebende Verkündigung des Wortes und der Geſammtglaube ſich entſchieden genug ausſprechen, und denſelben der Gehorſam von Seiten derer, die ſich an Chriſtus anſchließen und ihn zum Hirten ihrer Seelen erwählen wollten, nicht zu verſagen ſei. Freilich unterließen die Kirchenlehrer keineswegs, die heilige Schrift zur Widerlegung der Gnoſtiker anzuwenden, und ſich auf dieſelbe in ausführlichen Darſtellungen zu berufen: hierin aber ſtand nur die gelehrte Unterſuchung einer anderen gegenüber, Mann ſtand gegen Mann, und die heilige Schrift auf beiden Seiten[1]). Durch die Anſchließung an dieſelbe konnte ſich allerdings der einzelne Chriſt überzeugen, daß die Gnoſtiker in ſchweren Irrthümern befangen ſeien: er war deſſen ſubjectiv gewiß; da jedoch der Gegner gleichfalls die ſubjective Ueberzeugung hatte, daß die wahre chriſtliche Weltanſchauung auf ſeiner Seite gefunden werde, ſo verſchwand nothwendig die Objectivität des Chriſtenthums, wenn es nicht neben der Bibel eine Glaubensregel gab: die allge-

1) Dieſe Erſcheinung führte Herrn Dr. Lücke in der Schrift: Ueber das Anſehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der proteſtantiſchen und alten Kirche, drei theologiſche Sendſchreiben an Hr. Dr. Delbrück, von Dr. Sack, Dr. Nitzſch und Dr. Lücke, S. 125 f. 141. 142. 145. in die Irre. Nicht nur Irenäus, Hippolytus, Novatian, Origenes u. ſ. w. beweiſen die katholiſchen Dogmen auch aus der Schrift, ſondern in allen Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag führen die Katholiken den Schriftbeweis

meine Tradition [1]). Ohne dieſe mochte nimmermehr feſt, ſicher und allgemein gültig beſtimmt werden, was die eigenthümlich chriſtliche Lehre ſei; nur der Einzele konnte es wagen, mit der Behauptung hervorzutreten: hierin beſteht meine Anſicht, meine Auslegung der Schrift: mit anderen Worten: ohne Tradition gab es keine Kirchenlehre und keine Kirche, ſondern nur einzele Chriſten; keine Gewißheit und Sicherheit, ſondern nur Zweifel und Wahrſcheinlichkeit.

Kaum hatte der Kampf der katholiſchen Kirche mit dem Gnoſticismus ſeine höchſte Stufe erreicht, als ſich im ſchroffſten Gegenſatze mit dieſem die eine Klaſſe von Unitariern erhob, denn dieſe, und wohl nicht, wie Neander will, der Montanismus, bilden das andere Extrem von den Gnoſtikern. Fanden dieſe im Chriſtenthum nur Göttliches, und in Chriſto lediglich die göttliche Vernunft, ſo daß ſie dem Erlöſer nur einen Scheinleib gaben, und ihn die Form eines Menſchen nur vorſpiegeln, nicht Menſch ſein ließen, war ihnen überdieß die ſichtbare Welt durch und durch böſe: ſo entdeckten jene im Heilande nur einen, wenn auch von Oben herab erleuchteten, Menſchen, und läugneten, hiemit im genauen Zuſammenhange, die Sendung des göttlichen Geiſtes über die Apoſtel und die Kirche, die höhere übernatürliche

1) Tertullian a. a. O. c. 18. ſagt ſehr einſichtsvoll, und ganz aus dem Leben geſchöpft: Si quis est, cujus caussa in congressum descendis scripturarum, ut eum dubitantem confirmes, ad veritatem, an magis ad haereses deverget? *Hoc ipso motus, quod te videat nihil promovisse,* aequo gradu negandi et defendendi adversa parte, statu certe pari, altercatione incertior discedet, nesciens quam haeresim judicet . . . . c. 19. Ergo non ad scripturas provocandum est: *nec in his constituendum certamen,* in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut par incertae. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utrumque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa? Cujus sint scripturae? A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani? Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christinae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.

Gnadenhilfe, der ſie um ſo weniger bedurften, als ſie in der menſchlichen Natur kein eingedrungenes tiefes Verderben anerkannten. War jenen das Evangelium nur Bildungstrieb, göttlicher Lebenskeim, himmliſche Kraft, ſo dieſen nur Bildungsgeſetz, eine todte Regel, ein abſtracter Begriff, eine reine Sittenlehre, durch deren Anwendung die Mängel, die wohl auch in unſerer ſonſt ganz vortrefflichen ſittlichen Beſchaffenheit ſich einfinden, mit der Wurzel beſeitigt werden können. Auch die Unitarier dieſer Art nun ſtützten ſich (nachdem ſie dieſelbe verfälſcht hatten) auf die heilige Schrift, und mit Verwerfung der Tradition nur auf ſie [1]). Was war unter dieſen Umſtänden der Kirche anzurathen? Die Erklärung etwa, es möge ein Jeder proviſoriſch ſeiner Anſicht folgen, bis ſicherere für Jedermann einleuchtende Ergebniſſe aus dem Studium der heiligen Schrift würden gewonnen ſein? Ohne Zweifel, wenn die Kirche ein hiſtoriſch-antiquariſcher Verein wäre, wenn ſie keinen Begriff von ſich ſelbſt, von ihrer Stiftung, von ihrem Weſen und ihrer Aufgabe, und keine Ahnung von der Kraft des Glaubens gehabt hätte. Da ſie ſich aber alles Deſſen erfreute, handelte ſie ganz anders, und aus ihrer Handlungsweiſe ertönen die Worte: ewig gewiß iſt die Lehre des Erlöſers den Seinigen, das ſchriftliche Wort iſt Eins mit dem lebendigen, das auf Papier und Pergament aufgezeichnete mit dem durch die Kraft des heiligen Geiſtes in die Herzen eingegrabenen, und die Zweifel, die aus dem erſteren ſich erheben laſſen, verſchwinden an dem letzteren: der von Anfang an durch alle Zeiten hindurch in der Kirche wirklich vorhanden geweſene Glaube iſt die untrügliche Norm, den wahren Inhalt der Schrift zu beſtimmen, und hienach bleibt es über allen Zweifel gewiß, daß der Erlöſer Gott iſt, und uns auch mit göttlicher Kraft erfüllt hat. In der That: Wer ſeinen Glauben nur auf die heilige Schrift gründet, d. h. auf das Ergebniß ſeiner exegetiſchen Studien, hat keinen Glauben, kann keinen haben, und kennt das Weſen deſſelben nicht. Muß er nicht ſtets bereit ſein, ſich eines Andern belehren zu laſſen, muß

1) *Euseb. hist. eccl. l. V. c. 27.*

er nicht die Möglichkeit annehmen, daß durch gründlichere Schriftforſchung ein ganz anderes Ergebniß gewonnen werden könne, als was er bereits gewonnen hat? Der Gedanke an dieſe Möglichkeit läßt ſchon keinen in ſich entſchiedenen, völlig zweifelloſen, felſenfeſten Glauben, der allein den Namen des Glaubens verdient, aufkeimen. Wer da ſagt: „dies iſt eben mein Glaube," hat keinen Glauben. Glauben, Einheit des Glaubens, Univerſalität des Glaubens, ſind Ein und Daſſelbe, ſind nur verſchiedene Ausdrücke deſſelben Begriffs. Wer, wenn auch nicht wahr, ſondern nur wahrhaft glaubt, glaubt auch zugleich, daß er die Lehre Chriſti feſthalte, daß er den Glauben mit den Apoſteln theile, und mit der von dem Erlöſer geſtifteten Kirche, daß es nur Einer ſei durch alle Zeiten, und der allein wahre. Dieſer Glaube iſt auch allein vernünftig und des Menſchen würdig: jeder andere ſollte ſich ein Dafürhalten nennen, und in praktiſcher Beziehung eine völlige Unmacht.

Die Jahrhunderte ſchwanden und die alten Secten zugleich; neue Zeiten erſchienen, und neue Abſonderungen von der Kirche mit ihnen: die formellen Principien aller dieſer egoiſtiſchen Gebilde waren dieſelben, alle behaupteten, die heilige Schrift in ihrer Abſtraction von der Tradition und der Kirche ſei die einzige Quelle der chriſtlichen Wahrheit und die einzige Norm ihres Verſtändniſſes für das Individuum zugleich; dieſes formelle Princip, allen von der Kirche getrennten Parteien gemeinſam, daſſelbe bei dem Gnoſtiker des zweiten und dem Katharer und Waldenſer des zwölften, bei dem Sabellianer des dritten, dem Arianer des vierten und dem Neſtorianer des fünften Jahrhunderts, entwickelte den ſich ſelbſt widerſprechendſten Inhalt. Was iſt ſich wohl auch ſo ſehr entgegengeſetzt, als der Gnoſticismus und Pelagianismus, als der Sabellianismus und Arianismus[1]? Schon aus dieſem

1) In Anſehung der Arianer vergl. *Athanas.* de Synod. §. 13—14. 40. 43. 47. *Basil.* de Sp. S. c. 10. Id quod impugnatur fides est, isque scopus est communis omnibus adversariis et sanae doctrinae inimicis, ut soliditatem fidei in Christum eonculiant, apostolicam traditionem solo aequalem abolendo. Ea propter, sicut so-

Umſtande allein, daß ein und daſſelbe formelle Princip ſich an allen möglichen Inhalt anſchließen, oder vielmehr, daß dieſer, ſo widerſprechend er auch in ſich ſelbſt ſein mag, ſich jenes formellen Principes bedienen kann, ſollte man ſich überzeugen, daß hier ſchwere Verirrungen verborgen ſeien, und zwiſchen dem Individuum und der Schrift ein ausgleichendes Princip vermißt werde.

Was iſt wohl auffallender, als die Erſcheinung, daß es je ein ſpäterer beſonderer kirchlicher Verein nicht in Abrede ſtellt, daß die katholiſche Kirche, den früher von ihr abgeriſſenen Parteien gegenüber, im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, und ſogar die dogmatiſchen Beſtimmungen der Kirche in dieſen Fällen anerkennt, ihre formellen Principien dagegen beſtreitet? Würde dieſe ſo geſtaltete und gebilligte Kirchenlehre ohne die eigenthümliche Anſchauung der Kirche von ſich ſelbſt möglich ſein? Bedingt nicht das Eine das Andere? Mit Freude erkennt der

---

lent, qui bonae fidei debitores sunt, probationes e scriptura clamore exigunt. Patrum testimonium, quod scriptum non est, velut nullius momenti rejicientes. cfr. c. 27. *Augustin.* lib. I. contra Maximin. Si quid de divinis protuleris, ſagt der Arianer, quod commune est cum omnibus, necesse est, ut audiamus. Hae vero voces, quae extra scripturam sunt, nullo casu a nobis suscipiuntur. Praeterea quum ipse Dominus moneat nos, et dicat: sine causa colunt me, docentes mandata et praecepta hominum. Bei *August.* de Nat. et grat. c. 39. läßt ſich Pelagius alſo aus: Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere. Eutyches act. I. Concil Chalced. bei *Hard.* Act. Concil. Tom. II. p. 186. α Ἕτοιμον γὰρ αὐτὸν εἶναι ἔφασκε ταῖς ἐκθέσεσι τῶν ἁγίων πατέρων, τῶν τε ἐν Νικαίᾳ καὶ ἐν Ἐφέσῳ τὴν σύνοδον ποιησαμένων, συντίθεσθαι, καὶ ὑπογράφειν ταῖς ἑρμηνείαις αὐτῶν ὁμολόγει· εἰ δέ που τύχοι τι παρ' αὐτῶν ἐν τισι λέξεσι ἢ διασαλθὲν, ἢ διαπλανηθὲν, τοῦτο μήτε διαβάλλειν, μηδὲ καταδέχεσθαι. μόνας δὲ τὰς γραφὰς ἐρευνᾶν, ὡς βεβαιοτέρας οὔσας τῆς τῶν πατέρων ἐκθέσεως κ. τ. λ. Den letzten Satz gibt die lateiniſche Ueberſetzung durch: solas autem scripturas inquirere, *sicut* patrum expositionibus firmiores, was keinen Sinn gibt; es muß heißen: utpote quae patrum interpretatione firmiores essent; d. h. hier als die kirchlich ausgeſprochenen Dogmen, als die Erklärung der Kirche.

Arianer an, Was durch die Kirche den Gnoſtikern gegenüber feſtgehalten ward; aber wie es dabei zuging, faßt er nicht ins Auge, und will nicht erwägen, daß die Kirche gar nicht die zwiſchen ihm und ihr unbeſtrittenen Dogmen aufzuweiſen und bis auf ſeine Zeit gerettet hätte, wenn ſie nach den formellen Principien verfahren wäre, welche er ihr zumuthet und auf welche er ſich ſtützt. Der Pelagianer und Neſtorianer umfaßt mit dem zweifelloſeſten Glauben auch die Entſcheidungen der Kirche gegen die Arianer; ſobald aber die Reihe an ihn kömmt, iſt er wie verblüfft, und ſo gedankenlos, einen eigenthümlich-chriſtlichen Stoff ohne die eigenthümlich-kirchliche Form gewinnen zu wollen, ohne jene Form alſo, durch deren Vernachläſſigung eben jene Parteien, von denen er ſich ſelbſt von Herzen abwendete, zu ihren Glaubensſätzen gelangt waren. Nicht anders verhält es ſich auch mit Luther und Calvin: Was gegen die Verirrungen der Gnoſtiker, Paulicianer, Arianer, Pelagianer, Neſtorianer, Monophyſiten u. ſ. w. als chriſtliche Lehre ausgeſchieden wurde, erkannten ſie mit der verehrungswürdigſten Glaubensfeſtigkeit und Glaubensinnigkeit an: als ſie aber ihre Sätze vom Verhältniſſe zwiſchen Glauben und Wirken, zwiſchen Freiheit und Gnade, und wie ſie immer heißen mögen, aufzuſtellen beliebten, traten ſie der Form nach ganz in die Fußtapfen Derer, die ſie verwünſchten, und wenn ſie ſich irgend ihrer bemächtigen konnten, ſogar verbrannten [1]).

1) Merkwürdig iſt *Mart. Chemnit.* Exam. Concil. Trident. P. I. p. 118. und weiter unten noch öfter; er ſagt, Irenäus und Tertullian, die ſich auf die Tradition beriefen, wollten nur zeigen, daß die Tradition mit der Schrift übereinſtimme. Non video, si integra disputatio consideretur, quomodo alia inde possit erui sententia, quam quod ostendat consensum traditionis apostolicae cum scriptura, ita ut eadem sit doctrina, quam scriptura tradit, et quam primitiva ecclesia ex Apostolorum traditione acceperat. p. 221. Et omnia sunt sacris scripturis consona, quae nos et recipimus et profitemur. Daher zieht er denn auch den Schluß, daß die Zeugniſſe für die Tradition aus dem zweiten, dritten und vierten Jahrhundert gar nicht gegen die Proteſtanten gebraucht werden könnten, weil ja dieſe Alles annähmen, was dort gegen die Häretiker durch die Tradition feſtgeſetzt worden ſei. Chemnitz verſetzte ſich aber

Hienach lautet der Grundſatz der Katholiken: Du wirſt dich der vollen und ungetheilten chriſtlichen Religion nur in Verbindung mit ihrer weſentlichen Form, welche da iſt die Kirche, bemächtigen. Schaue die Schrift im kirchlichen Geiſte an, und ſie wirft ein Bild, das ihr vollkommen gleicht, in dich; betrachte Chriſtum in und mit ſeiner Schöpfung, der Kirche, der allein zureichenden, ihn vertretenden Auctorität, und du prägſt ihn dir wahrhaft ein. Sollte nun auch, um dieſen Grundſatz zu verhöhnen, geſagt werden: „er ſei gleichbedeutend damit: ſchaue die Schrift durch die Brille der Kirche an," laß dich nicht ſtören, es iſt beſſer, du betrachteſt das Geſtirn mit bewaffnetem Auge, als daß es deiner ſtumpfen Sehekraft entgehe, und dir in Nebel und Nacht verhüllt bleibe. Einer Brille wirſt du dich übrigens immerhin bedienen müſſen; aber nimm dich in Acht, daß du ſie dir nicht von dem nächſten beſten Glasſchleifer zurechtrichten und auf die Naſe ſetzen laſſeſt.

§. 40.

Formeller Unterſchied zwiſchen der Schrift- und Kirchenlehre.

Wenn wir bisher ausgeführt haben, daß den Grundſätzen der Katholiken zufolge die Schriftlehre mit der Kirchenlehre Eine und

---

nicht auf den rechten Standpunct; er mußte erwägen, daß, wenn ſich die Katholiken auf Tertullian und andere in vorliegender Beziehung berufen, es ihnen nicht um einen beſtimmten Inhalt, ſondern um das Traditionsprincip zu thun ſei. Chemnitz iſt freilich mit den Katholiken den Gnoſtikern gegenüber in der Lehre größtentheils einverſtanden, aber was die Tradition in formeller Beziehung betrifft, ſteht er ganz auf der Seite der letzteren. Chemnitz mußte aus den Schriften des Irenäus und Tertullian entnehmen, daß die einfachſten chriſtlichen Grundlehren nicht einmal durch die Schrift feſtgehalten werden konnten. — Dann geht er weiter p. 128. Veteres damnaverunt Samosatenum et deinde Arium. Judex erat verbum Dei i. e. testimonia ex Evangelio .... quae convincunt non calumniose judicantem. Gewiß, und doch waren die Richter in Nicäa nicht im Stande, die Arianer zu überzeugen aus der heiligen Schrift, eben weil dieſe die calumniose judicantes waren.

Dieſelbe ſei, indem die Kirche eben die Schrift zu erklären habe, und in dieſer Erklärung nicht irren könne, ſo bezieht ſich dieſe Einheit nur auf das Weſen, nicht auf die Form. Was dieſe betrifft, ſo findet vielmehr eine mit dem Weſen und dem Zweck der Kirche ſelbſt gegebene Verſchiedenheit ſtatt, ſo zwar, daß, wenn das Göttliche durch menſchliche Organe ſich erhalten und fortpflanzen ſollte, die eben genannte Verſchiedenheit ſchlechthin nicht zu vermeiden war, wie aus folgender Darſtellung hervorgehen wird. Der Action des Heilandes in Verkündigung ſeines Wortes kam die der Apoſtel entgegen, und das Wort wurde ſofort in ihnen zum Glauben, zum menſchlichen Beſitze, und war nach ſeiner Himmelfahrt für die Welt in keiner andern Weiſe mehr als in eben dieſem Glauben der Jünger des Herrn vorhanden, deren Kern er darum auch in Petrus den Felſen nannte, auf welchen ſeine Kirche dergeſtalt gebaut werden ſollte, daß die Höllenmächte ſelbſt Nichts gegen ſie vermögen würden. Nachdem nun aber das göttliche Wort menſchlicher Glaube geworden war, mußte es auch in alle rein menſchlichen Schickſale eingehen. Es mußte fortwährend von den menſchlichen Geiſteskräften auf- und mit denſelben angenommen werden; das Bewahren und Wiedergeben deſſelben war gleichfalls an menſchliche Weiſe gebunden. Selbſt bei den Evangeliſten, welche doch nur erzählen wollten, Was Chriſtus geſprochen, gewirkt und gelitten hatte, erſcheint das göttliche Wort dem genannten Geſetze unterworfen, und ſpricht ſich Dies in der Wahl und Anordnung des Stoffes, ſo wie in dem beſonderen Plane, den ein Jeder ſich vorſetzte, und in der geſammten Auffaſſungs- und Behandlungsweiſe ſeiner Aufgabe aus. Noch weit mehr wurde aber ſchon das göttliche Wort dieſem Geſetze unterthan, als und während die Apoſtel ihre Sendung, den göttlichen Auftrag, den ſie erhalten hatten, vollzogen; denn mannichfaltige Streitfragen erhoben ſich, deren Beantwortung nicht umgangen werden konnte, eben darum die menſchliche Ueberlegung in Anſpruch nahm, und die Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen erheiſchte, was Alles nicht ohne die Vernunft und den Verſtand zu beſchäftigen möglich iſt. Wie es die Anwendung ſolcher Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes auf den

vom Herrn empfangenen Stoff nothwendig mit ſich brachte: das göttliche Wort wurde einerſeits zergliedert, andererſeits aber auch ſchon auf gewiſſe Hauptpunkte zurückgebracht, und das Mannichfaltige in ſeinem gegenſeitigen Zuſammenhange angeſchaut und in eine höhere Einheit aufgelöſt, wodurch eben auch für den menſchlichen Geiſt mehr Klarheit und Beſtimmtheit errungen wurde; denn alles von Auſſen Angebotene, was wahrhaft ſein Eigenthum werden, und worin er ſich vollkommen zurechtfinden ſoll, muß vorerſt von ihm ſelbſt nacherzeugt worden ſein. Zugleich ſtellte ſich nun das Urſprüngliche, indem es der menſchliche Geiſt wiederholt verarbeitet hatte, in einer vielfach veränderten Geſtalt dar; es blieb immerhin noch das Urſprüngliche und doch auch nicht: es war ſich ſelbſt gleich dem Weſen nach, von ſich verſchieden rückſichtlich der Form. Wir mögen bei dieſem Entwickelungsproceſſe des göttlichen Wortes während der apoſtoliſchen Zeit die göttliche Leitung der Jünger Chriſti noch ſo hoch anſetzen und noch ſo weit ausdehnen, ohne den Menſchen, ohne die eigenthümlich menſchliche Thätigkeit ging er wohl gewiß nicht vor ſich. Wie im chriſtlichen Werke Freiheit und Gnade ſich durchdringen, und eine und dieſelbe ungetheilte Handlung göttlich und menſchlich zugleich iſt, ſo finden wir es auch hier wieder.

Anders konnte es nie werden, auch nach dem Tode der Apoſtel nicht, auch nachdem die Evangelien geſchrieben waren, und die Briefe, und was wir ſonſt noch zum neuteſtamentlichen Kanon zählen, in den Händen der Gläubigen ſich befanden. Indem die Kirche die urſprüngliche Glaubenslehre in der eben entwickelten Weiſe Entſtellungen gegenüber erklärt und ſicherſtellt, geht nothwendig auch der apoſtoliſche Ausdruck in einen anderen über, welcher gerade am geeignetſten iſt, den beſtimmten, zeitlichen Irrthum recht kenntlich darzuſtellen und zugleich abzuweiſen. So wenig die Apoſtel ſelbſt die Form, in welcher der Heiland die göttliche Lehre vortrug, in der Entfaltung ihrer Polemik beibehalten konnten, eben ſo wenig kann es alſo auch die Kirche. Wird die evangeliſche Lehre durch ein beſtimmtes theologiſches Syſtem und die demſelben eigenthümliche Terminologie angegriffen, ſo mögen die falſchen Begriffe in keiner Weiſe auch nur beſtimmt,

klar, deutlich und gemeinverſtändlich als ſolche abgelehnt werden, wenn nicht die Kirche die Form des Irrthums berückſichtigt, und ihre Theſe in einer Geſtalt vorträgt, welche eben durch das Gewand, in welches ſich die Antitheſe gehüllt hatte, bedingt, und allen Zeitgenoſſen verſtändlich iſt. Die Entſtehung der nicäniſchen Formel gibt hierüber den beſten Aufſchluß. Dieſe Form iſt das Menſchliche, Zeitliche, an ſich Vergängliche, und könnte wohl gegen hundert andere ausgetauſcht werden. So überbringt demnach die Tradition das Urſprüngliche den ſpäteren Geſchlechtern oft in anderer Form, weil daſſelbe Menſchen zur Bewahrung anvertraut wurde, die ſich nach den Umſtänden, in welchen ſie ſich befinden, benehmen müſſen.

Gleichwie uns endlich die Heilswahrheiten in den apoſtoliſchen Schriften ſchon in größerer Klarheit, in ihrem organiſchen Zuſammenhange unter ſich u. ſ. w. zur Anſchauung kommen, ſo kommt uns auch in der Kirchenlehre die Schriftlehre in ſtets fortſchreitendem Verhältniſſe entgegen. So geiſtlos es demnach iſt, einen anderen als formellen Unterſchied zwiſchen der Lehre Jeſu und der der Apoſtel zu finden, ebenſo gedankenlos iſt es, wenn zwiſchen der ſpätern und urſprünglichen Tradition ein anderer Gegenſatz erkannt wird. Der Tadel dieſes formellen Gegenſatzes beruht aber darauf, daß nicht klar eingeſehen wird, daß Chriſtus Gottmenſch war und auf eine gottmenſchliche Weiſe fortwirken wollte. Uebrigens erſcheint das immer tiefere Eindringen des menſchlichen Geiſtes in die göttlichen Offenbarungen in Chriſto Jeſu durch den Kampf irrthümlicher Anſichten gegen die chriſtliche Wahrheit bedingt. Dem unerleuchteten Geſetzeseifer der Judenchriſten verdanken wir die Darſtellungen Pauli vom Glauben und der Kraft des Evangeliums; den Spaltungen in Korinth ſeine Auseinanderlegung der Grundſätze über die Kirche. Aus den manichäiſch-gnoſtiſchen Verirrungen ging die ſchärfere Einſicht in den Alles Seins beraubten und ihm entgegengeſetzten Charakter des Böſen, und das reifere Verſtändniß des Werthes der urſprünglichen Schöpfung Gottes (der Natur und Freiheit) und ihres Verhältniſſes zur neuen Schöpfung in Chriſto Jeſu hervor; dem pelagianiſchen Streite entwuchs die völlig bewußte Anerken-

nung der menſchlichen Schwäche auf dem Gebiete des wahrhaft Guten, und ſo ging es fort bis auf unſere Tage. Es wäre eben ſo lächerlich von Seite der Katholiken, wenn ſie läugnen, als eine ganz unverſtändige Ruhmrednerei von Seiten der Proteſtanten, wenn ſie ſich Etwas darauf zugutethun wollten, daß die Katholiken im Streite mit ihnen Vieles gewonnen haben. Am Falle der Proteſtanten mußten ſich jene erheben, und aus dem Dunkel, welches den Geiſt der Reformatoren umfing, neues Licht auf die Wahrheit fallen; nicht anders, als es bei allen früheren Kirchenſpaltungen der Fall war. Gewiß ſtehen wir in der chriſtlichen Erkenntniß um eine Stufe höher, als die Zeit vor der Reformation, und alle in Frage gekommenen Dogmen erhielten eine Ausbildung und Begründung, deren Unterſchied von der früheren durch eine nicht einmal angeſtrengte und lange fortgeſetzte Vergleichung neuerer theologiſcher Werke mit vortridentiniſchen Darſtellungen ſchon klar in die Augen fällt.

Die Erſcheinung, daß die tiefere Bewußtwerdung der ewig Einen und unveränderlichen chriſtlichen Wahrheit an Streit und Kampf, an eine Geſchichte geknüpft iſt, hat eine zu große Bedeutung, als daß wir nicht noch einige Augenblicke bei ihr verweilen ſollten. Sie erklärt die Nothwendigkeit einer ſichtbar lebendigen Auctorität, die in jedem Kampfe die Wahrheit ſicher erkennt, und vom Irrthümlichen ausſcheidet; auſſerdem hätten wir nur Schwankendes und Beſtrittenes und zuletzt das Nichts ſelbſt. Daher kömmt es, um Dies vorläufig zu bemerken, daß dort, wo die heil. Schrift ohne die Tradition und die Auctorität der Kirche als die einzige Quelle und Norm der Erkenntniß der evangeliſchen Heilsanſtalt anerkannt wird, alle ſchärferen Entwickelungen und Fortbildungen des chriſtlichen Dogma ſehr gerne völlig ignorirt, auch wohl gar geradezu verkannt werden: nach dem genannten Grundſatze weiß man nämlich keinen Vernunftzweck mit der Geſchichte der gläubigen Intelligenz in der chriſtlichen Kirche zu verbinden, und bezeigt ſich darum nothwendig ungehalten gegen Alles, was in ihr nach dieſer Richtung vorgegangen iſt. Oder, da man allen Muth und alle Hoffnung verliert, ſich von dem Gewirre der Meinungen zu befreien, und aus dem

finſtern Chaos derſelben heiteres, ſicheres Licht hervorkeimen zu ſehen, wird in der Verzweiflung wohl gar die ganze Maſſe von Zeitgebilden auf die Bibel übertragen, und von Dem, was iſt, geſagt, daß es an ſich nicht anders ſein könne, mithin nothwendig ſo ſei, und im Weſen des Chriſtenthums gelegen. Man ahnet nicht, daß mit der Gefälligkeit, alle Verſchiedenheiten von Anſichten anzuerkennen, die ſich nur immer mit der Zeit allmählig an die heil. Schrift angeknüpft haben, ein zerſtörender Grundſatz zur Löſung aller Räthſel der chriſtlichen Geſchichte aufgeſtellt werde, der Grundſatz: ihr Zweck ſei, zu zeigen, daß die heil. Schrift, indem ſie allen Sinn aufnehme, eben deshalb gar keinen habe. Alle Anklagen gegen die katholiſche Kirche vereinigen ſich dann aber in der, daß ſie ſo thöricht geweſen, einen Sinn, und eben darum nur Einen und einen beſtimmten in ihr vorausſetzen, deſſen ſich die Gläubigen immer klarer und deutlicher im Verlaufe der Geſchichte bewußt werden müßten, während gerade umgekehrt die Widerlegung eines ſolchen, gleich nach dem Anfange der Kirche ſichtbar werdenden Vorurtheils die eigentliche Aufgabe der chriſtlichen Intelligenz in der Abfolge der Jahrhunderte geweſen ſei.

§. 41.

Tradition im engeren Sinne. Kanon.

Von dem bisher entwickelten Begriff der Tradition iſt ein anderer wohl zu unterſcheiden, obgleich beide innig mit einander verbunden ſind. Die Tradition haben wir bisher beſchrieben als das kirchliche Bewußtſein, als das lebendige Glaubenswort, nach welchem das ſchriftliche auszulegen und zu verſtehen ſei. Die Erblehre enthält in dieſem Sinne nichts Anderes, als die Schriftlehre; beide ſind ihrem Inhalte nach Eins und Daſſelbe. Auſſerdem wird aber noch von der katholiſchen Kirche behauptet, daß ihr Manches von den Apoſteln überliefert ſei, was die heilige Schrift entweder gar nicht enthalte, oder höchſtens andeute. Dieſe Behauptung der Kirche iſt von der größten Wichtigkeit, und begreift theilweiſe die Grundlagen von Allem in ſich[1]). Zu dieſen

1) Zu der oben aus dem *Concil. Trid.* Sess. IV. c. 2. angeführten

mündlichen Traditionen gehört die Lehre vom Kanon und der Inſpiration der heiligen Schriften ſelbſt; denn in keinem Theile der Bibel ſind die Bücher verzeichnet, welche zu ihr gehören, und wäre auch irgendwo in ihr ein ſolches Verzeichniß gegeben, ſo würde erſt die Auctorität deſſelben in Frage geſtellt ſein. Deßgleichen erhalten wir das Zeugniß von der Inſpiration der bibliſchen Schriften erſt durch die Kirche. Von hieraus leuchtet die große Bedeutung der Lehre von der Auctorität der Kirche ein vollſtändig ein, und läßt uns begreifen, wie unendlich Vieles von derſelben abhängt. Es dürfte kaum einen aufrichtigen Chriſten geben, der nicht die Erhaltung der Werke jener Apoſtel und einiger ihrer Schüler, die einen Beitrag zum Kanon geliefert haben, einem beſondern Schutze der göttlichen Vorſehung beimißt; er kann aber bei Erwägung deſſelben von der katholiſchen Kirche gar nicht abſtrahiren, und muß ſich, ſelbſt ungeachtet abſichtlichen Widerſtrebens, eingeſehen, daß es die katholiſche Kirche war, deren ſich der Heiland als des Mittels bediente, die Schriften für alle Zeiten zu retten, welche unter ſeinem beſonderen Beiſtande waren niedergeſchrieben worden. Jeder gelehrte Theologe weiß es, daß die Gnoſtiker mit der einen Claſſe der Antitrinitarier im zweiten und dritten Jahrhundert bald dieſes und jenes Evangelium, bald die Apoſtelgeſchichte, bald die Briefe der Apoſtel verwarfen, ja ſogar unächte Evangelien und Apoſtelgeſchichten beibrachten, und die ächten apoſtoliſchen Werke, die ſie etwa beibehielten, auf das frevelhafteſte verſtümmelten; und er kann nicht umhin zu bekennen, daß eben die ſichtbare Kirche, welche die genannten Häretiker ganz in derſelben Weiſe bekämpften, wie es den Proteſtanten üblich iſt, die Kirche, von welcher jene gleich dieſen nicht aufhören konnten zu wiederholen, daß ſie die reine

---

Citation: Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, bemerkt Pallavicini l. VI. c. VIII. n. 7. Duo per illam sanctionem intendit Synodus, alterum, palam facere, fidei catholicae fundamenta non modo esse divinas literas, quod recentes haeretici pertinaciter contendebant; sed non minus etiam traditiones, a quibus denique dependet, quidquid certi obtinemus de legitima ipsarum scripturarum auctoritate.

Lehre entſtellt habe, daß ſie ſich als eine Geiſtestyrannin erweiſe, daß ſich nichts Schlechteres als ſie denken laſſe, von Gott auserſehen und gewürdigt worden ſei, das Kleinod der Chriſten zu bewahren! Welche Folgerungen laſſen ſich nicht hieraus ganz unmittelbar ableiten! Auf Luther ſelbſt machte dieſe Thatſache, wie wir unten ſehen werden, einen tiefen Eindruck und er ſtellte ſie zuweilen in einer Verbindung von Gedanken dar, welche mit der ſonſtigen Stellung, die er gegen die katholiſche Kirche eingenommen hatte, ſchwer zu vereinigen ſein dürfte.

Uebrigens findet in Bezug auf den Kanon der heiligen Schriften zwiſchen den Proteſtanten und den Katholiken einiger Unterſchied ſtatt. Anfänglich wollte es zwar den Anſchein gewinnen, als entwickelten ſich auch auf dieſem Gebiete ſehr bedeutende Gegenſätze, als erneuere ſich das Trauerſpiel der erſten Jahrhunderte, in welchen nach Willkühr aus ſubjectivem dogmatiſchen Intereſſe bald dieſe, bald jene Beſtandtheile der Bibel verworfen wurden. Es iſt hinlänglich bekannt, und in den Berthold'ſchen und de Wette'ſchen Einleitungsſchriften in die heiligen Bücher können die betreffenden Stellen aus Luther theilweiſe nachgeleſen werden, daß dieſer den Brief des Jakobus einen ſtrohernen nannte, und nicht als eine apoſtoliſche Arbeit anzuerkennen geneigt war, von der Offenbarung Johannis nicht beſſer urtheilte, und von den drei erſten Evangelien zu ſagen pflegte, daß in ihnen das Evangelium nicht zu finden ſei, wogegen er dann das Evangelium Johannis, die Apoſtelgeſchichte und die pauliniſchen Briefe beſonders hervorhob. Der Widerſpruch, in welchem die Lehre des heiligen Jakobus von dem Verhältniſſe zwiſchen Glauben und Leben mit Luthers Darſtellung deſſelben ſtand, war von unverkennbarem Einfluſſe hiebei: Luther zog die Verwerfung dieſes köſtlichen Stückes unſeres hochheiligen Buches der Verbeſſerung ſeiner Anſichten vor, und wollte lieber die Aechtheit einer kanoniſchen Schrift, als die Wahrheit ſeiner Theorie bezweifeln. Gewiß, wären nicht auch in der ſonſt ſo dunkeln Apokalypſe überaus klare Stellen zu leſen, wie dieſe: „ſelig ſind die, die im Herrn entſchlafen, ihre Werke folgen ihnen nach," Luther würde weniger Anſtoß an dieſem Buche genommen haben. Der auffallende Ausdruck, in den Evangelien ſei das

Evangelium nicht enthalten, erklärt ſich aus Dem, was oben über die Bedeutung des Wortes Evangelium nach der Meinung der alten Lutheraner geſagt worden iſt. Indeſſen vermochten hierin Luthers Vorurtheile den geſunderen Sinn ſeiner Schüler nicht zu verdunkeln, und ſo geſchah es, daß von ihnen, deßgleichen von den Reformirten, ſämmtliche Bücher des neuen Teſtaments, wie von der katholiſchen Kirche, als kanoniſche angenommen wurden. In Betreff des alten Teſtamentes ſiegte jedoch die dogmatiſche Befangenheit, und jene Schriften, welche die Katholiken die deuterokanoniſchen nennen[1]), wurden allgemach ganz aus dem Kanon ausgemerzt, jedoch entſchiedener von den Reformirten als den Lutheranern. Unter den neuern Proteſtanten hat es wenigſtens Clauſen nicht in Abrede geſtellt, daß hier wirklich auch andere Rückſichten im Spiele waren, als hiſtoriſch-kritiſche.

---

1) *Concil. Trid.* Sess. IV. decret. de can. script. wird das Verzeichniß der altteſtamentlichen Schriften alſo geſtellt: Sunt infrascripti: Testamenti veteris, quinque Moysis, id est Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Josue, Judicum, Ruth, quatuor Regum, duo Paralipomenon, Esdra primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Judith, Hester, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Hieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, id est, Osea, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Naum, Abacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias, duo Machabaeorum primus et secundus.

Confess. Gall. l. c. p. 111 gibt folgendes vom alten Teſtament: Quinque libri Mosis nempe . . . Josue, Judices, Ruth, Samuelis l. 2. Regum l. 2. Chronicon, sive Paralip. l. 2. Esdrae l. I. Nehemias. Ester. Job. Psalmi. Proverbia. Ecclesiastes. Canticum Canticorum. Jeremias, cum Lament. Ezechiel. Daniel. Minores Prophetae 12 nempe. Es fehlen alſo: Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Ecclesiasticus, Machabaeorum primus et secundus.

§. 42.

Ueber das Verhältniß der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift zur gelehrt-wissenschaftlichen. Patristische Auctorität und freie Forschung.

Nachdem nun der Begriff der dogmatischen Tradition[1]) und der kirchlichen Auslegung der heiligen Schrift vollständig entwickelt ist, muß, um den seltsamsten Mißverständnissen zu begegnen, auch noch von dem Verhältnisse der gelehrten Erklärung der biblischen Bücher zu der von der Kirche ausgehenden das Nothwendigste gesagt werden. Die Auslegung der Kirche beschäftigt sich schon gar nicht mit allen den Einzelheiten, welche die Aufmerksamkeit des wissenschaftlich verfahrenden Exegeten in Anspruch nehmen; sie hält es nicht für ihre Pflicht, und nimmt es darum auch nicht in den Umfang ihrer Rechte auf, z. B. zu bestimmen, wann, von Wem und zu welchem Zweck das Buch Hiob verfaßt worden sei; welche besondere Veranlassung Johannes zur Herausgabe seines Evangeliums gehabt habe, und der Apostel Paulus, einen Brief an die Römer zu richten, in welcher Zeitordnung sich die Briefe eben dieses Boten des Herrn folgen u. s. w.; sie erklärt ebenso wenig die einzelen Worte und Verse, den Zusammenhang derselben unter sich, oder die Verbindung, welche zwischen größeren Massen eines heiligen Buches stattfindet; auch die Antiquitäten im ganzen Umfange dieses Wortes fallen nicht in den Kreis ihrer Auslegung; mit einem Worte: ihre Erklärung erstreckt sich nur auf die Glaubens- und Sittenlehre. Dies über den Umfang ihrer Auslegung. Was aber die Art und Weise derselben betrifft, so erklärt sie nicht nach den Regeln und den bekannten Hülfsmitteln einer historisch-grammatischen Interpretation, durch welche der Einzele in den Sinn der heiligen Schrift wissenschaftlich einzudringen sich bemüht; vielmehr bezeichnet sie den Lehrinhalt derselben im Gesammtgeiste eben dieser heiligen Schrift. Die ältesten ökumenischen Synoden führten daher für ihre dogmatischen Beschlüsse nicht einmal bestimmte biblische Stellen an; und die katholischen

1) Von der disciplinären, liturgischen u. a. Arten der Tradition ist hier die Rede nicht.

Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinſtimmung und ganz aus dem Geiſte der Kirche heraus, daß ſelbſt die bibliſche Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beſchluſſes nicht untrüglich ſei, ſondern eben nur das ausgeſprochene Dogma ſelbſt. Der tiefſte Grund von dieſem Verfahren der Kirche liegt in der unbeſtreitbaren Wahrheit, daß ſie nicht erſt durch die heilige Schrift gegründet wurde, ſondern ſchon beſtand, als die einzelen Theile derſelben erſchienen; die Gewißheit, die ſie von der Wahrheit ihrer Sätze hat, iſt eine unmittelbare, da ſie ihr Dogma aus dem Munde Chriſti und der Apoſtel vernahm, und daſſelbe ihrem Bewußtſein, oder, wie Irenäus ſich ausdrückt, ihrem Herzen, durch die Kraft des göttlichen Geiſtes unauslöſchlich eingeprägt iſt. Müßte die Kirche erſt durch eine gelehrte Unterſuchung ihr Dogma gewinnen, ſo ſetzte ſie ſich mit ſich ſelbſt in den ungereimteſten Widerſpruch und vernichtete ſich; denn, indem die Kirche es wäre, die da unterſuchen ſoll, würde ſie als ſeiend vorausgeſetzt, zugleich aber auch als nicht ſeiend, indem ſie ihr eigentliches Seyn, Das, wodurch und worin ſie lediglich iſt, die göttliche Wahrheit erſt gewinnen ſollte. Sie würde ſich ſelbſt ſuchen, Was nur ein Wahnſinniger könnte; ſie gliche Dem, der durch Forſchung in den von ihm geſchriebenen Papieren erſt entdecken wollte, ob er wirklich exiſtire! Der weſentliche Inhalt der heiligen Schrift iſt in der Kirche ewig gegenwärtig, weil er ihr Herzensblut, ihr Odem, ihre Seele, ihr Alles iſt. Sie beſteht nur durch Chriſtus, und ſollte dieſen erſt ausfindig machen! Wer je auch nur mit einigem Ernſt darüber nachgedacht hat, was es heißt, wenn Chriſtus ſagt: „ich bin bei euch bis ans Ende der Welt,“ wird die Anſchauung der katholiſchen Kirche von ſich ſelbſt wenigſtens begreifen.

Das Geſagte enthält nun aber auch die Beſtimmungen über die Schranken und die Freiheiten des katholiſchen Gelehrten in der Erklärung der heiligen Schrift. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß hier nicht von der allgemein menſchlichen Freiheit die Rede iſt, durch welche ein Jeder auf die Gefahr ſeiner Seele hin, gleich den Juden und Heiden, die heiligen Bücher für das Werk von Betrügern oder Betrogenen, ein Gemiſch von Wahrheit und Irrthum, von Weisheit und Thorheit halten, überhaupt ganz

nach Willkühr verſtehen und auslegen kann; dieſe Freiheit beſitzt der Katholik als Menſch gleich dem Proteſtanten, nur von jener Freiheit wird hier geſprochen, die der Katholik genießt, wenn er ſeine Eigenſchaft als Katholik nicht aufgeben will; denn wenn er die genannte Anſicht von den heiligen Schriften gewinnen ſollte, verzichtete er darauf, unſerer Kirche anzugehören. Als Katholik hat er die freie Ueberzeugung, daß die Kirche eine göttliche, von einem höheren Beſtande gehaltene Anſtalt ſei, welcher ſie in alle Wahrheit führt, daß daher keine von ihr verworfene Lehre in der Schrift enthalten ſei, daß das kirchliche Dogma vielmehr durchaus mit dieſer übereinſtimme, wenn auch manche Einzelheit nicht wörtlich in ihr vorgetragen werde. Hienach iſt er überzeugt, daß z. B. die heilige Schrift nicht lehre, Chriſtus ſei ein bloſer Menſch, vielmehr iſt es ihm gewiß, daß ſie ihn zugleich als Gott darſtelle: inwiefern er ſich nun hiezu bekennt, ſteht es ihm nicht frei, ſich auch zum Gegentheil zu bekennen, weil er ſich ſelbſt widerſprechen würde, ſo wenig Derjenige, der ſich entſchloſſen hat, keuſch zu bleiben, unkeuſch ſein kann, ohne ſeinen Entſchluß zu verletzen. Dieſer Beſchränkung, die Jedermann höchſt wahrſcheinlich für vernünftig halten wird, unterwirft nun auch die katholiſche Kirche ihre Genoſſen, und darum auch die gelehrten Schriftforſcher; eine Kirche, welche einen Jeden ermächtigte, Was immer in der Schrift zu finden ohne irgend einen Fund für unkirchlich zu erklären, ſpräche von ſich aus, daß ſie gar Nichts glaubte, und gar keines Inhaltes ſich erfreute, denn der bloſe Beſitz der Bibel macht noch keine Kirche, ſo wenig Jemand durch den Beſitz der wirklichen Anlage ſchon wirklich vernünftig iſt. Eine ſolche Kirche ſtellte in der That als moraliſche Perſon den berührten Widerſpruch dar, welchen eine phyſiſche nicht in ſich aufnehmen könnte. Das Individuum vermag keineswegs in derſelben Zeit einen beſtimmten Lehrſatz zu glauben und nicht zu glauben; wenn aber eine Kirche, die aus einem Vereine von vielen Individuen beſteht, einem jeden Anhänger, als ſolchem, geſtattete, nach Gutbefinden einen Glaubensſatz anzunehmen oder zu verwerfen, ſo enthielte ſie in ſich jenen Widerſpruch, und wäre das für die entgegengeſetzteſten Anſichten indifferente glaubensleere

Unding, das man unſertwegen mit den ſchönſten Prädicaten beehren darf, aber nur nicht Kirche nennen ſoll. Die Kirche ſoll für das Reich Gottes erziehen, welches auf beſtimmten Thatſachen und Wahrheiten beruht, die ewig unveränderlich ſind; eine Kirche alſo, die keine ſolche unveränderliche Poſitionen kennt, gleicht einem Lehrer, der nicht wüßte, Was er lehren ſoll; die Kirche ſoll Chriſtum in der Menſchheit ausprägen: dieſer iſt aber nicht bald ja, bald nein, ſondern ewig derſelbe: das vom Himmel herabgekommene Wort ſoll ſie in die Herzen der Menſchen hineinſprechen: dieſes iſt aber kein leerer, unbeſtimmter Schall, aus dem gemacht werden kann, Was man nur immer will.

Daß hienach die Grundſätze der katholiſchen Kirche mit der Idee einer poſitiven Kirche übereinſtimmen, und die Forderung, die ſie an die Ihrigen ſtellt, die Glaubens- und Sittenlehre nämlich, die ſie als biblich anerkennen, auch in der Bibel, wenn ſie dieſelbe wiſſenſchaftlich erklären, wieder zu finden, ſich von ſelbſt verſtehe, dürfte einleuchtend geworden ſein. Im Uebrigen bekennt ſich Niemand, der ſich an die katholiſche Kirche anſchließt, zu irgend etwas Anderem, als zu ihrer Glaubens- und Sittenlehre; da ſie nun nur in dieſer Beziehung den Sinn der heiligen Schrift ausſpricht, und zwar nur ganz im Allgemeinen, ſo iſt auch der gelehrte Exegete durch ſein kirchliches Bekenntniß zu nichts Weiterem verbunden, und es bleibt ihm ein weites Feld eröffnet, auf welchem er ſein Talent, ſeine exegetiſche Kunſt, ſeine philologiſchen und antiquariſchen Kenntniſſe erproben und für die Fortbildung der Wiſſenſchaft nützlich verwenden kann.

Wenn wir aber an den Beſchluß von Trient erinnert werden, der den Katholiken anweist, nach dem einſtimmigen Zeugniſſe der heiligen Väter die Schrift zu erklären[1]), wie können wir dem Vorwurf entgehen, daß eine durchweg geheiligte Exegeſe ſchon ſeit Jahrhunderten beſtehe und darum an ein fortſchreitendes Verſtändniß der heiligen Schrift gar nicht zu denken ſei? Ehe wir

1) *Conc. Trid.* Sess. IV. decret. de edit. et usu sacror. libror. . . . Ut nemo . . . contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

über dieſen Gegenſtand die katholiſche Betrachtungsweiſe vorlegen, dürfte es zweckmäßig ſein, zuvor die kirchlichen Grundſätze über das Verhältniß der patriſtiſchen Auctorität zur wiſſenſchaftlichen Forſchung überhaupt in möglichſter Kürze mitzutheilen. Wer ſich bemüht, die Schriften der heiligen Väter zu ſtudieren, wird ohne beſondern Scharfſinn die Entdeckung machen, daß ſie ſich bei aller Uebereinſtimmung im kirchlichen Dogma mit der reichſten Mannichfaltigkeit über die chriſtliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten; in der Art und Weiſe, in welcher ſie ſich das Eine Evangelium aneignen, die Wahrheit deſſelben nach Auſſen beweiſen, nach Innen entwickeln, über daſſelbe philoſophiren und reflectiren, prägt ſich die Individualität eines Jeden aufs Sprechendſte aus; der Eine erfreut ſich eines tieferen, der Andere eines ſchärferen und klareren Blickes, der Eine wuchert mit dieſem, der Andere mit jenem Pfunde. Während ſich nun alle Katholiken zu demſelben Dogma, wie die Kirchenväter, freudig bekennen, hat das Individuelle, das rein Menſchliche der letzteren nur ſo viel Werth für ſie, als es Gründe für ſich darbietet, oder als eine beſondere Wahlverwandtſchaft zwiſchen einem Vater der Kirche und einem ſpäter lebenden Katholiken ſtattfindet. Dieſe Grundſätze wurden durch alle Zeiten der Kirche hindurch ausgeſprochen, und in Anwendung gebracht; es gelang nie einem Kirchenvater, ſelbſt dem angeſehenſten nicht, ſeine beſondern Meinungen der Kirche aufzudringen; wie Dies ganz vorzüglich Auguſtinus beweiſt. Welcher Schriftſteller erwarb ſich je eine größere Auctorität, als er? Gleichwohl wurde ſeine Theorie von der Erbſünde und der Gnade nicht Kirchenlehre, und gerade darin zeigt er ſich als einen wahren Katholiken, daß er uns ſelbſt die Erlaubniß gab, ſeine beſonderen Meinungen zu prüfen, und nur das Gute zu behalten [1]).

1) *August.* contra Faust. Manich. l. II. c. 5. Id genus literarum, *quae non praecipiendi auctoritate, sed proficiendi* exercitatione scribuntur a nobis, non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate legendum est; cui tamen ne intercluderetur locus et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque versandas *linguae ac styli saluberrimus labor*, distincta est a posterioribus libris excellentia canonicae auctoritatis V. et N. testamenti, quae

Uebrigens iſt der Ausdruck „Lehre der Väter“ häufig auch gleichbedeutend mit „Tradition;“ in dieſem Sinne werden ſie als

---

apostolorum confirmata temporibus, per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum tanquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui serviat omnis fidelis et pius intellectus. Ibi si quid velut absurdum noverit, non licet dicere, auctor hujus libri non tenuit veritatem: sed, aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, sed nullo modo illi sacratissimae canonicarum scripturarum excellentiae coaequantur, etiam in quibuscunque eorum invenitur eadem veritas, longe tamen est impar auctoritas. Itaque in eis, si qua forte propterea dissonare putantur a vero, quia non ut dicta sunt intelliguntur; tamen liberum ibi habet lector auditorve judicium, quo vel approbet quod placuerit, vel improbet quod offenderit. Et ideo cuncta ejusmodi, nisi vel certa ratione, vel ex illa canonica auctoritate defendantur, ut demonstretur sive omnino ita esse, sive fieri potuisse quod ibi disputatum est, vel narratum: si cui displicuerit, aut credere noluerit, non reprehenditur. In illa vero canonica eminentia ss. literarum, etiamsi unus propheta, seu apostolus, aut evangelista, aliquid in suis literis posuisse ipsa canonis confirmatione declaratur, non licet dubitare quod verum sit; alioquin nulla erit pagina, qua humanae imperitiae regatur infirmitas, et librorum saluberrima auctoritas aut contemta penitus aboletur, aut interminata confunditur. *Thomas Aquin.* Sum. tot. theol. P. I. Q. I. art. 8. Edit. Caj. Lugd. 1580. p. 10. Auctoritatibus canonicae scripturae utitur (sacra doctrina) proprie ex necessitate argumentando: auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripsere, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistola ad Hieronymum (es iſt der XIX.): „Solis enim scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.“ Die Katholiken unterſcheiden nämlich ſehr wohl zwiſchen dem Zeugniſſe eines Kirchenvaters von dem allgemeinen Glauben ſeiner Zeit und der Philoſophie oder theologiſchen Specu-

Repräſentanten der gläubigen Vorzeit, als Durchgangspuncte und Zeugen der Erblehre betrachtet, keineswegs inwiefern ſie über tauſend Dinge ihre beſonderen Anſichten und Speculationen darlegen. Von dieſem Geſichtspuncte aus, wo nicht ſie ſprechen, ſondern der Glaube der allgemeinen Kirche durch ſie ſich kund gibt, haben ſie allerdings eine beſtimmende Auctorität; es iſt jedoch nicht die ihrer Perſon, ſondern der Tradition, durch welche ſie ſelbſt beſtimmt wurden, und welche ſie nur wiedergeben. In dieſer Beziehung ſtimmen wir nothwendig mit ihnen überein, weil Eine Glaubenslehre durch die ganze Geſchichte der Kirche vorhanden iſt, und vorhanden ſein ſoll. Wir wollen und können nichts Anderes glauben, als was unſere Väter auch geglaubt haben; aber ihre Beſonderheiten mögen wir uns aneignen oder auch nicht. Die uns mit ihnen gemeinſame Wahrheit wurde ohnedies, wie bereits anderwärts geſagt worden iſt, im Verlaufe der Zeit durch die ſchönſten geiſtigen Kräfte, die ſich ihrer Vertheidigung ungetheilt widmeten, oft tiefer ergründet, in allſeitigerer Beziehung und umfaſſenderem Zuſammenhange angeſchaut, ſo daß ein ſtetes Wachsthum in der chriſtlichen Erkenntniß ſtatt findet, und immer mehr und mehr die Geheimniſſe Gottes ſich erſchließen. In ſofern ſind alſo die Kirchenväter für das ſubjective Eindringen in die an

---

lation deſſelben. In letzterer Beziehung gelten uns ihre Anſichten eben als Anſichten, und wenn Alle zuſammenſtimmten, könnte daraus kein Dogma gebildet werden. *Melchior Can.* loc. theol. l. VII. c. 3. bemerkt p. 425. Sanctorum auctoritas, sive paucorum sive plurium, cum ad eas facultates affertur, quae naturali lumine continentur, certa argumenta non suppeditat: sed tantum pollet, quantum ratio naturae consentanea persuaserit. P. 432. fährt er fort: Omnium etiam sanctorum auctoritas in eo genere quaestionum, quas ad fidem diximus minime pertinere, fidem quidem probabilem facit: certam non facit. Canus meint hier, wie aus der Entwickelung des Satzes erhellet, Unterſuchungen, die ſich auf die Glaubenslehre beziehen; p. 430. ſagt er weiter: *Auctores canonici*, ut superni, coelestes, divini perpetuam stabilemque constantiam servant, reliqui vero scriptores sancti inferiores et humani sunt, deficiuntque interdum ac monstrum quandoque pariunt, praeter convenientem ordinem institutumque naturae.

ſich unveränderliche Heilslehre durchaus nicht maaßgebend, und kein Stillſtand iſt durch ſie geboten[1]).

Auf eine ähnliche Weiſe verhält es ſich nun auch mit ihrer Schrifterklärung. Wir wüßten nicht, worin, mit Ausnahme der

1) *Vincent. Lerinens.* Commonitor. ed. Klüpfel. Vienn. 1809. c. XXVII. p. 199. drückt ſich unvergleichlich gut und ſchön hierüber aus. Esto spiritualis tabernaculi Beseleel (Exod. XXXI. 2.). pretiosas divini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adjice splendorem, gratiam, venustatem. Intelligetur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce: ut cum dicas nove, non dicas nova. c. XXVIII. Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in ecclesia Christi profectus? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui illud prohibere conetur? *Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Si quidem ad profectum pertinet, ut in semet ipsa unaquaeque res* amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementerque proficiat tam singulorum, quam omnium, tam unius hominis, quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. c. XXIX. Imitetur animarum religio rationem corporum; quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent. Multum interest inter pueritiae florem et senectutis maturitatem; sed iidem tamen ipsi sunt senes, qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius ejusdem hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque natura, una eademque persona sit etc. Dieſe Erklärung des Vincentius wurde durch die Manichaer veranlaßt, welche den Katholiken, wie wir aus Auguſtins Schriften de utilitate credendi, de vera religione, contra Faustum u. ſ. w. entnehmen, den alten, ſchon gnoſtiſchen Vorwurf machten, daß bei ihnen nur Glaubenstyrannei ſei, kein ſelbſtſtändiges Eindringen in der Lehre und kein Fortſchritt der Erkenntniß. Wie wünſchenswerth iſt es, daß allenthalben ſo klare Begriffe von fortſchreitender Entwickelung des chriſtlichen Dogma gebildet werden möchten! Nun aber ſollen wir es für einen Fortſchritt in der chriſtlichen Erkenntniß halten, wenn wir läugnen, daß Chriſtus ſei, wofür er ſich ſelbſt ausgegeben hat!

Erklärung ſehr weniger claſſiſcher Stellen, eine allgemeine Uebereinſtimmung derſelben angetroffen würde, als darin, daß Alle dieſelbe Glaubens- und Sittenlehre aus den heiligen Schriften entwickeln, jedoch ein jeder in ſeiner beſondern Weiſe, ſo daß Dieſe als ausgezeichnete Schrifterklärer für alle Zeiten Muſter ſind, Andere ſich nicht über das Mittelmäßige erheben, und noch Andere nur durch ihren guten Willen und ihre Liebe zum Heilande ehrwürdig ſind. Wie in dieſer Weiſe unter ihnen ſelbſt Einer über den Anderen hervorragt, und durch exegetiſchen Tact, Feinheit und Scharfſinn, durch Geiſtesverwandtſchaft mit dem zu erklärenden Schriftſteller, durch den Umfang der zur Auslegung mitgebrachten ſprachlichen und geſchichtlichen Bildung voranſteht, ſo mag und wird Dies für alle Zeiten der Fall ſein; aber daſſelbe Dogma, dieſelbe Moral werden Alle gleich den Kirchenvätern in der heiligen Schrift finden; jedoch wohl in anderer Art: wir werden Daſſelbe, aber oft nicht auf dieſelbe Weiſe, zu Tage fördern. Umfaſſendere Sprachkenntniſſe und reichere Hilfsmittel jeder Art, die die neuere Zeit darbietet, ſetzen uns in den Stand, ohne im Mindeſten von der einſtimmigen Auslegung der Kirchenväter abzuweichen, doch Manches beſſer und gründlicher als ſie zu erklären[1]). Die beſſeren katholiſchen Exegeten ſeit der Refor-

1) Der Cardinal Cajetan ſagt im Eingange ſeiner Auslegung der Geneſis: Non alligavit Deus expositionem scripturarum sacrarum priscorum doctorum sensibus, sed scripturae ipsi integrae, sub catholicae ecclesiae censura, alioquin spes nobis et posteris tolleretur exponendi scripturam sacram, nisi transferendo, ut ajunt, de libro in quinternum. Die Meinung des Cardinals geht dahin, durch eine Geſammtauslegung der heiligen Schrift könne keine dem katholiſchen Dogma, dem kirchlichen Bewußtſein, dem einſtimmig durch die Väter bezeugten Glauben entgegengeſetzte Lehre gewonnen werden, obwohl die Auslegung im Einzelnen eine von der der Väter verſchiedene ſein möge. Wenn z. B. von Gott geſagt wird, er habe den Pharao verſtockt, er werde falſche Propheten erwecken, er habe den Eſau gehaßt und den Jakob geliebt, ehe ſie geboren waren, ſo wird kein katholiſcher Exegete hieraus gleich dem Calvin und Beza ableiten, daß die heiligen Schriften Gott als die Urſache des Böſen darſtellen, und von ihm ausſagen, er erſchaffe

mation von Thomas de Vio, Contareni, Sadolet, Masius, Maldonato, Justinian, Estius, Cornelius a Lapide an, bis auf

---

einen Theil der Menschen zur Sünde, um ihn nachher verdammen zu können, da Dies dem Gesammtzeugniß der Väter, d. h. der steten Kirchenlehre widerspräche. Dagegen kann der katholische Exegete in der besonderen Art, jene Stellen aus dem biblischen Sprachgebrauch u. s. w. zu erklären, von allen Kirchenvätern, wenn Gründe vorliegen, abweichen. Melchior Canus war hiemit nicht ganz zufrieden, wahrscheinlich, weil er die Willkührlichkeiten, die nicht selten in Cajetans exegetischen Schriften angetroffen werden, aus obigem Grunde ableitete; denn was Canus S. 437. seiner schon angeführten Schrift sagt: Illud breviter dici potest, Cajetanum summis ecclesiae aedificatoribus parem esse potuisse, nisi .... ingenii dexteritate confisus literas demum sacras suo arbitratu exposuisset, felicissime quidem fere, sed in paucis quibusdam locis acutius sane multo, quam felicius, ist vollkommen wahr. Pallavicini nimmt dagegen Hist. Concil. Trident. l. VI. c. 18. n. 2. p. 221. den Cajetan in Schutz und zeigt, daß er dem Concilium von Trient nicht entgegengehandelt habe, daß vielmehr Canus nur die Grundsätze der Dominikaner, deren Orden er einverleibt war, von jedem Schriftsteller desselben angewendet wissen wolle. Equidem in primis affirmo, sagt Pallavicini, Cajetanum, quamvis a suis (auch Cajetan war Dominikaner) in hoc dicto licentiae nota reprehensum, nunquam protulisse sensa Tridentino decreto in hac parte adversantia. Secundo, concilium neque praescripsisse, neque coarctasse novis legibus rationem intelligendi Dei verbum; *sed declarasse illicitum et haereticum, quod suapte natura erat* hujusmodi, et prout semper habitum ac declaratum fuerat a patribus, a pontificibus, a conciliis ... Prohibet quidem concilium, ne sacris literis aptetur interpretatio repugnans ss. patrum sententiae, idque in rebus tum fidei, tum morum; et Cajetanus, utut rem Canus intelligat, de his minime loquitur, neque unquam declarat, fas esse adversus communes ss. patrum sententias obviam ire, sed fas esse depromere scripturae expositionem prorsus novam, et ab omnibus eorum expositionibus diversam. Etenim quemadmodum ipsi discreparunt inter se in illius explicatione sententiae, adeoque singulae eorum explanationes per se ipsas dubitationi subjacent, ita, quantum conjicio, visum est Cajetano, posse cunctas simul dubitatione subjacere, et quamdam aliam esse veram, quae ipsis haud

unſere Tage herab, lieferte für das Geſagte den Beweis, und die Unterſuchungen der Schriften mehrerer Kritiker, des Richard Simon, Hug, Jahn, Feilmoſer und Anderer werden eben nicht beweiſen, daß die früheren Theologen den ſpätern Nichts zu thun übrig ließen, als ihre Werke aufs Neue herauszugeben. Sodann, worin liegt das Unwürdige, daß wir noch heute dieſelben Wunder der göttlichen Weisheit und Barmherzigkeit in den heiligen Schriften verehren, wie unſere Väter vor vierzehn und achtzehn Jahrhunderten? Liegt das Unwürdige in der Kurzſichtigkeit unſeres Verſtandes, der nicht einzuſehen vermag, daß ſo einfache Schriften, wie die heiligen Bücher, gerade in jener Zeit, in welcher ſie herausgegeben, und in jenen Gemeinden, welchen ſie gegeben wurden, ihrem weſentlichen Inhalte nach nicht ſollten verſtanden worden ſein? Sollten wir alſo das Unwürdige darin finden, daß wir nicht begreifen können, wie ein Zeitalter, das der Verfaſſung der Bibel am nächſten war, etwa gar von ihrer wahren Auffaſſung ſollte am entfernteſten geweſen ſein? Oder beſteht es darin, daß wir die Annahme für wunderlich halten, die chriſtliche Kirche ſei in den Sinn ihrer heiligen Urkunden damals nicht eingedrungen, wo ſie wahrhaft weltumſchaffend wirkte, das Judenthum beſiegte, das Heidenthum zerſtörte, und alle Mächte der Finſterniß überwand? Daß wir uns alſo nicht zur Ueberzeugung erheben können, die Nacht ſei durch die Finſterniß, und die Wahnbilder durch den Irrthum beſeitigt worden? Oder liegt das Unwürdige in der Vorſtellung, daß die heilige

in mentem venerit. Canus ſagt indeß S. 457. ſelbſt: Spes, inquiunt, nobis et posteris tollitur exponendi sacras literas, nisi transferendo de libro in quinternum. Minime vere gentium. Nam, ut illud praeteream, quod in sacris bibliis loci sunt multi, atque adeo libri integri, in quibus interpretum diligentiam ecclesia desiderat, in quibus proinde juniores possent et eruditionis et ingenii posteris ipsi quoque suis monimenta relinquere, in illis etiam, quae antiquorum sunt ingenio ac diligentia elaborata, nonnihil nos christiano populo, si volumus, praestare et quidem utilissime possumus. Possumus enim vetustis novitatem dare, obsoletis nitorem, obscuris lucem, fastiditis gratiam, dubiis fidem, omnibus naturam suam et naturae suae omnia.

Schrift unmöglich die Bestimmung erhalten haben könne, je nach Ablauf von fünfzehn Jahren, oder wohl gar unter der Hand eines jeden ihrer Erklärer einen wesentlich anderen Inhalt, als sonst, durch ein göttliches Wunder erst zu empfangen?

Da sich endlich, und Dies ist die Hauptsache, die katholische Kirche als diejenige Stiftung des Herrn anschaut, in welche seine Heilslehre und das Verständniß derselben durch den unmittelbaren Unterricht der Apostel und die Kraft des göttlichen Geistes übergegangen ist, so stimmt ihre Forderung, die Schrift, in welcher ja dieselbe Heilslehre unter Leitung desselben Geistes niedergelegt ist, nach ihrer Glaubensregel auszulegen, mit den Forderungen einer ächt historisch-grammatischen Interpretation vollkommen überein, und gerade die gelungenste Auslegung dieser Art müßte am treffendsten ihre Lehren wiedergeben. Von ihrem Standpuncte aus erscheint es ihr demnach ganz unverständlich, wie ihre Forderung mit den Gesetzen einer wahren und allein so zu nennenden Exegese nicht sollte vereinbar sein, oder vielmehr, wie der sonst tüchtige Ausleger, durch ihre Norm unterstützt, nicht gerade der ausgezeichnetste werden sollte. Die Protestanten dagegen gehen von dem Vorurtheil aus, daß einmal die Eigenthümlichkeiten der katholischen Kirche nicht schriftgemäß seien, und folglich ihr Auslegungsprincip ein äusserlich aufgezwungenes, darum willkührliches und unnatürliches genannt werden musse, ein Vorurtheil, das der Katholik eben auch nur als ein solches betrachtet, und als jeglichen festen Grund entbehrend abweist.

§. 43.

Die Hierarchie.

Noch bleibt uns über die Hierarchie das Nöthige zu sagen. Die Grundanschauung von der Kirche als einer göttlich-menschlichen Anstalt begegnet uns hier aufs Neue in einer sehr sprechenden Form. Hienach wird für das öffentliche Wirken in der Kirche, für die Verwaltung des Lehramtes und die Ausspendung der Sacramente vor allem ein göttlicher, innerer Beruf und eine höhere Befähigung erfordert. Da aber das göttliche und unsichtbare Wesen der Kirche an eine menschliche, sichtbare Form geknüpft ist,

ſo muß nothwendig der von oben gegebene Beruf unten zuerſt erkannt, und dann anerkannt werden, und die himmliſche Befähigung an eine in die Sinnenwelt fallende in der äuſſeren Kirche auszuführende Action gebunden erſcheinen: das heißt, die Bevollmächtigung zum öffentlichen kirchlichen Wirken wird durch ein Sacrament ertheilt, eine äuſſere, durch Menſchen nach Chriſti Auftrag zu vollziehende, Inneres und Göttliches theils andeutende theils vermittelnde Handlung [1]). Die Einführung in eine unſichtbare Kirche fordert nur eine geiſtige Taufe; die Erhaltung in derſelben nur eine innere Speiſung, man kann nicht ſagen, mit dem Leibe Chriſti, weil „Leib" ſchon an einen äuſſeren Anfang der Kirche erinnert, ſondern mit dem Logos Gottes. Eine unſichtbare Kirche bedarf nur eines innern, rein geiſtigen Opfers, und eines allgemeinen Prieſterthums [2]). Anders verhält es ſich mit einer ſichtbaren Kirche; dieſe verlangt, daß die Feuer- und Geiſtestaufe zugleich eine Waſſertaufe ſei, und die Seelennahrung, die Chriſtus gewährt, durch eine leibliche anſchaulich werde. Auch iſt mit ihrem Begriff ein äuſſeres Opfer nothwendig gegeben. Das

1) *Concil. Trident.* Sess. XXIII. cap. III. Cum scripturae testimonio, Apostolica traditione, et patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri; dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae ecclesiae Sacramentis; inquit enim Apostolus: Admoneo te, ut resuscites gratiam, quae est in te, per impositionem manuum mearum.

2) Ganz vortrefflich iſt cap. I. l. l. Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in novo testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex domini institutione catholica ecclesia acceperit; fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Hoc autem ab eodem domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis, eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi, et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae literae ostendunt, et ecclesiae catholicae traditio semper docuit. Daher bedarf es in einer unſichtbaren Kirche auch nur der unſichtbaren Sündenvergebung und der Beicht vor Gott, anders in der ſichtbaren Kirche.

gleiche Verhältniß hat es nun auch mit der Prieſterweihe; die innere und äußere Weihe gehören zuſammen, die himmliſche und irdiſche Salbung ſind in Eins verbunden. Da der Kirche die Erhaltung der Lehre und Inſtitutionen Chriſti anvertraut iſt, ſo kann ſie nicht einen Jeden, der da ſagt, er ſei innerlich zum Prieſter geweiht, ſogleich auch ſchon als ſolchen verehren; vielmehr, gleichwie er zuvor in dem göttlichen Dogma der Kirche genau und ſtreng unterrichtet und erzogen ſein muß, um daſſelbe weiter zu pflanzen, ſo erhält er auch durch dieſelbe, durch ihre äuſſere Weihe die innere von Gott, d. h. er erhält durch die Händeauflegung des Biſchofs den heiligen Geiſt. Die Sichtbarkeit und die damit verbundene Stetigkeit der Kirche erfordern hienach eine von Chriſtus, dem Ausgangspuncte, beginnende, in ununterbrochener Reihenfolge fortdauernde kirchliche Ordination; ſo daß, gleichwie die Apoſtel vom Heilande geſendet wurden, auch ſie hinwiederum Biſchöfe einſetzten, dieſe ſich abermal Nachfolger gaben und ſofort bis auf unſere Tage. An dieſer vom Heilande ausgegangenen und ununterbrochen fortgeſetzten biſchöflichen Reihenfolge wird vorzugsweiſe, als an einem äuſſeren Merkmale erkannt, welches die wahre von ihm geſtiftete Kirche ſei [1]).

---

1) Irenäus ſagt den Irrlehrern ſeiner Zeit adv. haeres. l. III. c. 3. Hac ordinatione et successione, ea quae est ab apostolis in ecclesia traditio et veritatis praeconiatio pervenit usque ad nos. Et est plenissima haec ostensio, unam et eandem vivificatricem fidem esse, quae in ecclesia ab apostolis usque nunc sit conservata et tradita in veritate. l. IV. c. 43. Quapropter eis, qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Tertullian ſagt gegen dieſelben Häretiker: Edant ergo originem ecclesiarum suarum: evolvant ordinem Episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis, vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverint, habuerit auctorem et antecessorem ... Hoc enim modo ecclesiae apostolicae sensus suos deferunt. Sicut Smyrnaeorum ecclesia habens Polycarpum ab Johanne conlocatum refert: sicut Romanorum Clementem

Der Episcopat (die Fortsetzung des Apostolates) wird hienach als eine göttliche Institution verehrt; deßgleichen nun auch, und eben deßhalb, der Einheitspunct und das Haupt des Episcopates, der Papst. Soll der Episcopat eine in sich geschlossene, wie innerlich, so auch äußerlich verbundene Einheit bilden, um alle Gläubigen zu einem wahren Gesammtleben, welches die katholische Kirche so dringend fordert, zu vereinigen, so bedarf er selbst einer Mitte, durch deren Dasein Alle zusammengehalten und fest verknüpft werden[1]). Welche unbeholfene, formlose, zu keiner Gesammtaction zu vereinigende Masse müßte nicht die über alle Reiche der Erde, über alle Welttheile verbreitete katholische Kirche sein, wenn sie kein Haupt hätte, keinen obersten Bischof, verehrt von Allen! Nothwendig müßte sie sich in eine unabsehbare Menge von haltungslosen Einzelkirchen zersplittern, wenn nicht ein starkes, mächtiges Band allesammt vereinigte, wenn nicht der Nachfolger des heiligen Petrus sie mit Festigkeit zusammenhielte. Hätte nicht die Gesammtkirche ein Haupt, eingesetzt von Christus, und hätte nicht dieses Haupt einen in anerkannten Rechten und Verpflichtungen sich offenbarenden Einfluß auf jeden ihrer Theile, so würden diese, sich selbst überlassen, bald einen einander entgegengesetzten, lediglich von örtlichen Verhältnissen bedingten Gang der Entwicklung nehmen, welcher eben deßhalb der Weg zur Auflösung des Ganzen selbst wäre. Niemand wird so beschränkten Geistes sein, daß er nicht leicht begreifen sollte, daß alsdann

---

a Petro ordinatum edit; proinde utique et caeterae exhibent. Confingant tale aliquid haeretici.

1) *Concilium Florentinum* und zwar in der definitio (dem Beschlusse, bei Harduin Acta Concil. Tom. IX. p. 423.): »Item definimus, sanctam apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum. et verum Christi vicarium, totiusque ecclesiae caput et omnium christianorum patrem et doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem ecclesiam a domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse. quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.

auch die ganze Auctorität der Kirche in Glaubensſachen verſchwände, indem die einander ſelbſt Entgegengeſetzten nicht für Ein und Daſſelbe zeugen könnten, vielmehr nur gegen ſich ſelbſt ſprechen würden. Die ganze Anſchauung, welche die katholiſche Kirche von ſich ſelbſt, als einer ſichtbaren, die Stelle Chriſti vertretenden Anſtalt hat, verlöre ſich, oder wäre vielmehr gar nie entſtanden ohne ein ſichtbares Haupt. Mit einer ſichtbaren Kirche iſt ein ſichtbares Haupt nothwendig gegeben. Um in einem beſonderen Falle das Geſagte anſchaulich zu machen, möge Folgendes dienen. Wenn die Univerſalkirche bei der Aufſtellung der Biſchöfe für ihre beſonderen Kreiſe keinen entſchiedenen Einfluß übte, alſo z. B. das Beſtätigungsrecht nicht hätte, ſo würden unkirchliche Rückſichten unfehlbar Männer auf die biſchöflichen Stühle bringen, welche den gemeinſamen Glauben in kurzer Zeit vielleicht geradezu zu zerſtören wagten, oder doch untergehen ließen; Daſſelbe würde erfolgen, wenn ſich die Geſammtkirche des Abſetzungsrechtes nicht erfreute, im Falle der Hirt einer Partikularkirche ſeinen weſentlichen Pflichten nicht genügte, oder denſelben etwa gar widerſpräche. Aber die Univerſalkirche, Was vermöchte ſie, ohne Organ, und das Organ, wenn ihm Niemand zum Gehorſam verpflichtet wäre? Doch verſteht ſich von ſelbſt, daß ſich die Rechte deſſelben ſchlechterdings nur auf rein kirchliche Angelegenheiten erſtrecken, und wenn es während des Verlaufs des Mittelalters anders war, ſo lag die Urſache dieſer Erſcheinung in beſonderen Verhältniſſen und Bedürfniſſen der Zeit. Mit der Sichtbarkeit der Kirche, mit dem ſichtbaren, geordneten und beſtimmten Wechſelverkehr der Gläubigen, mit der ihre Exiſtenz bedingenden inneren Nothwendigkeit, Glieder Eines Leibs zu ſein, war demnach auch ein ſichtbares Haupt mit weſentlichen und unveräuſſerlichen Rechten gegeben. Zu ſeinen weſentlichen kirchlichen Rechten, deren Umfang bei den Kanoniſten nachzuſchlagen iſt, erwarb ſich der Papſt je nach den verſchiedenen Culturſtufen ganzer Zeitalter und einzeler Völker ſogenannte auſſerweſentliche, mancherlei Verwandlungen zulaſſende Rechte, ſo daß ſeine Gewalt bald größer bald kleiner erſcheint. Uebrigens ſind bekanntlich, theils durch den Umſchwung der Zeiten und kirchliche Uebelſtände veranlaßt, theils durch den

innern, in Gegenſätzen fortſchreitenden Entwickelungsgang der Begriffe von ſelbſt hervorgerufen, über das Verhältniß zwiſchen dem Papſt und den Biſchöfen zwei Syſteme herrſchend geworden, das Episcopal- und Papalſyſtem, von welchen dieſes, ohne die göttliche Inſtitution der Biſchöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte beſonders hervorhob, jenes aber, ohne die göttliche Einſetzung des Primates zu leugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken ſuchte[1]). Indem hienach ein jedes das Weſen des anderen als göttlich anerkannte, bildeten ſie für das kirchliche Leben ſehr wohlthätige Gegenſätze, ſo daß durch ihre Gegeneinanderbewegung ſowohl die eigenthümliche, freie Entwickelung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derſelben zu einem untheilbaren und lebendigen Ganzen feſtgehalten wurde.

Die dogmatiſchen Beſtimmungen des (mit der allgemeinen Mitte vereinigten) Episcopates ſind untrüglich, denn er repräſentirt die allgemeine Kirche, und eine von ihm falſch aufgefaßte Glaubenslehre würde das Ganze dem Irrthume preisgeben. Iſt darum die Anſtalt, welche Chriſtus zur Erhaltung und Erklärung ſeiner Wahrheit errichtet hat, in dieſer ihrer Funktion keinem Irrthume unterworfen, ſo auch das Organ nicht, durch welches die Kirche ſich ausſpricht.

---

1) Die allgemeinſten Beſtimmungen des Episkopalſyſtems enthalten die Synoden von Conſtanz (1414) und Baſel (1431); ſie ſagen, der Papſt ſei einem allgemeinen, geſetzmäßig berufenen, die ſtreitende Kirche repräſentirendem Concilium untergeordnet, eine Einſeitigkeit, welche, folgerichtig durchgeführt, die Kirche mit Vernichtung bedrohte. Dieſe ſchroffe Anſicht kann als eine bereits verſchollene betrachtet werden. Concil. Const. Sess. IV. bei Harduin l. l. Tom. VIII. p. 252. Ipsa Synodus in spiritu sancto congregata legitime generale concilium faciens, ecclesiam catholicam militantem repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscunque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis, et reformationem generalem ecclesiae Dei in capite et in membris. In der V. Seſſion wird dies wiederholt und Verwandtes hinzugefügt. Auch das Concil von Baſel nahm in ſeiner II. Seſſion Beides wörtlich auf; ſieh Harduin l. l. p. 1121.

Die Metropoliten (Erzbiſchöfe) und Patriarchen ſind, an ſich nicht weſentliche, Mittelſtufen zwiſchen den Biſchöfen und dem Papſte; doch iſt ihr Daſein und der Umfang ihrer durch allgemeine Concilien feſtgeſetzten Rechte zur Erhaltung einer engeren Verbindung, und zur näheren Beaufſichtigung der Thätigkeit der ihnen untergeordneten Biſchöfe ſehr nützlich geworden.

Die Prieſter (im engeren Sinne) ſind eine Vervielfältigung des Biſchofes, und indem ſie ſich als Gehülfen deſſelben anerkennen, verehren ſie in ihm die ſichtbare Quelle ihrer Amtsgewalt, ihr Haupt und ihren Mittelpunct. In dieſer Weiſe iſt Alles organiſch unter ſich verbunden und lebendig ineinandergefügt; und gleichwie der Baum, je tiefer und weiter ſeine Wurzeln ſich in der Erde verbergen und einſenken, eine deſto ſchönere Krone wohl in einander gereihter Aeſte und Zweige treibt, deßgleichen auch die Gemeinde des Herrn: je tiefer die Gemeinſchaft der Gläubigen mit ihm ſich befeſtigt, und in ihm als dem fruchtbaren Grunde ſich eingewurzelt hat, deſto mächtiger und ſtärker ſtellt ſie ſich auch nach Auſſen hin dar.

Was die übrigen nicht prieſterlichen Weihen betrifft, ſo gibt es noch Diakonen, die von den Apoſteln ſelbſt eingeſetzt, und zunächſt, deren Stelle vertretend, mit Verwaltungsgeſchäften beauftragt wurden, welche nicht an ſich und unmittelbar mit dem apoſtoliſchen Berufe gegeben waren. Das Subdiakonat mit den vier ſogenannten niedern Weihen übte einen beſtimmten Kreis geringerer, aber doch unentbehrlicher Dienſte aus, und bildeten alle zuſammen, das Diakonat miteingeſchloſſen, ehedem eine praktiſche Schule, in welcher die Bildung für höhere Kirchendienſte erworben, und die Prüfung der Fähigkeit für dieſelben erſtanden wurde. Denn unmittelbar aus dem Leben und durch daſſelbe bildeten ſich in der alten Kirche, wie die Gläubigen, ſo auch die Vorſteher derſelben; indem die Glieder der niederen Ordnungen ſtets den Biſchof oder Prieſter umgaben, und bei allen ſeinen Amtsverrichtungen gegenwärtig waren, nahmen ſie den Geiſt, der ihn belebte, in ſich auf, und befähigten ſich, ſelbſt einſt ſeine Nachfolger zu werden. Sie ſtiegen aber nur langſam und ſtufenweiſe auf, und jede neue Weihe war nur die Belohnung für treu

geleiſtete Dienſte und die Prüfungszeit für ein etwa noch größeres Vertrauen. Jetzt werden ſie vom Subdiakonate abwärts größtentheils nur noch als alte Sitte beibehalten, da die Bildungsweiſe der neueren Zeiten einen weſentlich verſchiedenen Charakter angenommen hat, und eine vorherrſchend theoretiſche Richtung verfolgt, weßwegen denn auch jetzt die Dienſte, welche die niederen Kleriker einſt verrichteten, beinahe allenthalben von Laien, Meßner, Kirchner genannt, beſorgt werden.

Lutheriſche Lehre von der Kirche.

§. 44.

Die heilige Schrift alleinige Quelle und Richterin in Glaubensſachen.

Es iſt von uns ein großes Gewicht auf den Satz gelegt worden, daß eine poſitive Religion, wenn ſie ſtets als eine beſtimmende Auctorität wirken ſolle, fortwährend durch eine Auctorität den kommenden Geſchlechtern vermittelt werden müſſe. In der Anwendung dieſer Wahrheit iſt jedoch leicht eine Täuſchung möglich; man könnte nämlich wähnen, daß die gewöhnliche Art, in welcher überhaupt ein hiſtoriſches Faktum bezeugt wird, auch hier ſchlechthin genüge, daß alſo, wenn glaubwürdige Augen- und Ohrenzeugen über den Gottesgeſandten ſchriftlich berichtet haben, ihre Aufſätze eben die ausreichende und bleibende Auctorität für alle Zeiten ſeien; nicht anders als wie Polybius und Livius unſere Erkenntnißquellen in Betreff des zweiten puniſchen Krieges ſind, und Herodian in Anſehung der Heldenthaten des Kaiſers Commodus; Matthäus, Markus, Lukas und Johannes ſeien alſo die immerwährende Auctorität für Diejenigen, welche Jeſum Chriſtum kennen lernen wollen, um ſich ihm gläubig hinzugeben, womit denn auch der nothwendigen Forderung, daß die Auctorität Chriſti durch eine Auctorität vermittelt werde, Genüge geſchehe.

Hiebei würden mehrere äuſſerſt wichtige Umſtände vollkommen überſehen. Die bibliſchen Hiſtoriker ſetzt der Chriſt in der That nicht in Allweg in eine Claſſe mit den übrigen Geſchichtſchreibern, und eben darum auch den Leſer derſelben nicht mit dem Leſer

eines jeden anderen alten Geſchichtsbuches. Wir halten es für nöthig, unter ganz beſondern Bedingungen die evangeliſchen Berichterſtatter ihre Erzählungen niederſchreiben zu laſſen, um von keinem Zweifel beunruhigt zu werden, ob ſie wohl auch recht gehört, geſehen und begriffen haben; eben deßhalb hat man auch vom Anfang der chriſtlichen Zeitrechnung an für nothwendig erachtet, unter ganz eigenthümlichen Bedingungen ihr rechtes Verſtändniß eintreten zu laſſen, damit auch wir mit Entſchiedenheit anzunehmen berechtigt wären, Was ſie unverfälſcht berichteten, ungetrübt aufgefaßt zu haben. Eben ſo wenig, ja aus einleuchtenden Gründen noch weniger mögen wir allein dem redlichen Willen und dem perſönlichen Geſchicke der evangeliſchen Briefſteller vertrauen, wenn es ſich um die Grundlagen der Ueberzeugung handelt, daß ſie ſich in der Anwendung und weiteren Entwickelung des von und über Jeſus Vernommenen nicht verirrt haben; aber gerade weil wir Dies nicht wollen und nicht wollen können, beruhigen wir uns auch hier bei den gewöhnlichen Mitteln nicht, die, um den Sinn eines Autors zu erheben, in Anwendung kommen. Dies Alles, weil hier ganz andere Bedürfniſſe zu befriedigen ſind, als durch das Studium eines römiſchen oder griechiſchen Claſſikers befriedigt werden, weil es ſich um Dinge von weit höherer Bedeutung und ungleich wichtigerem Einfluſſe auf das Leben handelt, als dort, mit einem Worte: um Erkenntniſſe, von welchen das Heil unſterblicher Seelen abhängt.

Ueberſehen würde auch folgender Umſtand, deſſen Nichtbeachtung ſehr folgenreich wäre. Wir haben zweierlei Quellen, aus welchen wir unſere Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen ſchöpfen: die natürliche und übernatürliche Offenbarung; wir ſetzen um der Kürze des Ausdrucks willen einen Theil für das Ganze, und ſagen: die Offenbarung Gottes in uns und die auſſer uns in Chriſto Jeſu. Die Offenbarung Gottes in uns iſt zugleich das Organ, durch welches wir die äuſſere umfaſſen, und hat darum eine doppelte Function, einmal ſelbſt das Zeugniß zu geben von Gott und unſerem Verhältniß zu ihm, ſodann das von Auſſen kommende Zeugniß aufzunehmen. Somit ſind wir an zwei ſehr eigenthümlich von einander verſchiedene Zeugen in Betreff

Eines und Deſſelben angewieſen, und die Hauptſache iſt, daß der eine, der in uns, den Werth ſeiner Ausſagen nicht überſchätze, und gern anerkenne, daß ſeine Aufſerungen im Verhältniſſe der Unterordnung zu denen des anderen ſtehen, da ſich im entgegengeſetzten Falle gar nicht denken laſſe, warum überhaupt neben ihm noch ein anderer Zeuge nothwendig ſei. Gerade wie die hiſtoriſche Kritik die Eigenſchaften der Zeugen beſtimmt, und in jedem einzelen Falle zu erforſchen verlangt, ob ſie richtig wahrnehmen konnten, und ungetrübt wiedergeben wollten, Was ſie vernommen haben, ſo muß auch unſer innerer Zeuge gewürdigt werden. Allein der innere Zeuge iſt in einem höchſt einflußreichen Vortheile gegen den äuſſern: Organ zugleich für dieſen, unterſchiebt er ſchon während der Berichterſtattung nur gar zu gerne ſeine eigenen inneren vermeintlichen Wahrnehmungen der Erzählung des ihm an die Seite gegebenen Gewährsmannes, und überredet ſich, nur treu wiederzugeben, Was er von Außen her vernommen, während er nur ſich ſelbſt gehört hat, und confundirt in dieſer Weiſe Alles.

Auch aus dieſem ganz einfachen Grunde ergibt ſich, daß die Bezeugung des Inhaltes einer äuſſeren Offenbarung durchaus nicht mit der Bezeugung irgend eines andern Factums unbedingt zuſammengeſtellt, und behauptet werden dürfe, daß die ſchriftliche Ausſage glaubwürdiger Augen- und Ohrenzeugen in dem einen, wie in dem andern Falle als Auctorität hinreiche. Was irgend ein Berichterſtatter von den Begebenheiten im gewöhnlichen Menſchenleben erzählt, können wir nur durch ihn und ſeines Gleichen erfahren; daß Carthago durch Scipio Aemilianus eingenommen wurde, iſt uns nur durch die alten Hiſtoriker bekannt, und unſer Inneres gibt uns nicht den leiſeſten Wink davon, daher auch keine Gefahr, hier unſere innere Stimme mit der Erzählung der Geſchichtſchreiber zu verwechſeln. Die religiöſen Wahrheiten dagegen werden doppelt bezeugt, und es iſt alle Gefahr, daß das von Außen Dargebotene ſchon, während wir es nur zu unſerer Kenntniß bringen, die Farbe unſeres Inneren annehme, und eine mehr oder weniger große Verwandlung erleide. Daher iſt der heiligen Schrift, der irrthumsloſen, die lebendige Auctorität der Kirche

zur Seite gegeben, damit wir das göttliche Wort, wie es an ſich iſt, für uns erhalten. Zwiſchen zwei Perſonen iſt ohnedies nur abſolute Verſtändigung möglich, zwiſchen einer Perſon und einer Schrift dagegen überhaupt ſchon abſoluter Mißverſtand.

Hätten wir kein angebornes inneres Zeugniß von Gott, ſo daß wir von Natur ganz gott—los wären, dann ließe ſich, wenn wir ihn alsdann nur noch überhaupt vernehmen könnten, ſchon eher erwarten, daß eine bloſe Schrift als Auctorität genügte: es wäre wenigſtens keine Verwechſelung des eigenen inneren, vielleicht trügenden Zeugniſſes mit dem äuſſeren möglich, noch weniger könnte eine ſtillſchweigende Bevorzugung ſtattfinden, wenn von Innen auch nicht die leiſeſte göttliche Stimme ertönte: es ſtünde nicht zu befürchten, ſich anſtatt Gott zu hören, da ja Alles im Menſchen in der Richtung nach oben ſtumm wäre. Dies iſt nun auch der Punct, wo Luthers Lehre von der Schrift und der Kirche mit ſeinen bisher entwickelten Verirrungen zuſammenhängt. Durch ſeine Lehre von der Erbſünde war dafür geſorgt, daß Nichts im Menſchen für Gott ſich vernehmen ließ und ihn bezeugte; durch ſeine Lehre von der menſchlichen Unfreiheit, und der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils, daß der göttliche Geiſt allein den Glauben im Menſchen erzeugte; ſo wurde denn der Satz aufgeſtellt, daß die heilige Schrift allein die Quelle, die Norm und die Richterin in Glaubensſachen ſei[1]). Während mithin die katholiſche Kirche, um den Menſchen gegen Verirrungen in der Aufnahme der chriſtlichen Wahrheit ſicher zu ſtellen, und ihm die Sicherheit zu gewähren, daß er dieſelbe beſitze, ſich als den genügenden, weil von Chriſtus aufgeſtellten Bürgen darbietet, ſucht Luther daſſelbe dadurch zu erreichen, daß er nicht nur das Maaß des mitgetheilten göttlichen Geiſtes erhöhet, ſondern alles menſchliche Zuthun vernichtet, Gott allein thätig ſein läßt; er ſagt: der heilige Geiſt lieſt in der heiligen Schrift, nicht du.

1) Epitome comp. §. 1. p. 543. Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, ex qua omnia dogmata, omnesque doctores judicare oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica, tum veteris, tum novi testamenti scripta. *Solid. Declar.* forma dijudic. controv. §. 2. p. 605.

Indem hienach die Reformatoren die Zuziehung des Menſchlichen im Heilswerke nicht nur nicht als nöthig, ſondern als unmöglich darſtellten, und dafür hielten, daß, wo dennoch menſchliche Zudringlichkeit, dreiſte genug, ſich einen Eingang erzwinge, eine Mißgeburt unvermeidlich erzeugt würde, ſo bildete ſich in ihnen die Vorſtellung aus, daß, Wer ſich nur unmittelbar an die heilige Schrift wende, auch ihren Inhalt unmittelbar in ſich aufnehme. Sie verwarfen die vermittelnde, die Thätigkeit des Einzelen leitende Auctorität der Kirche, weil ſie alles Menſchliche vermeiden wollten, ohne zu befürchten, daß ſich nun die Subjectivität des Gläubigen ſchrankenlos bewegen, und mit dem objectiv Gegebenen verwechſeln könne, ja ohne zu befürchten, daß ſich nur überhaupt etwas Menſchliches einmiſchen werde, weil ſie daſſelbe in ihrer Einbildung verworfen hatten.

Dieſe Anſicht ſpricht ſich oft auf die naivſte Art aus, wovon beſonders die ſo oft wiederholte Behauptung, daß die heilige Schrift die Richterin in Glaubensſachen ſei, den Beweis liefert. Der Leſer der heiligen Schrift wird mit dieſer ſelbſt unbedenklich verwechſelt, und das unmittelbare Uebergehen ihres Inhaltes auf ihn ganz kindlich angenommen. Es iſt etwas ganz Anderes zu ſagen: „die heilige Schrift iſt die Quelle der Heilslehre," und etwas Anderes: „ſie iſt die Richterin bei Beſtimmung deſſen, was Heilslehre iſt;" das Letztere vermag ſie ſo wenig zu ſein, als das bürgerliche Geſetzbuch zugleich die richterliche Behörde vorſtellen kann: nach ihm wird gerichtet, aber es richtet ſich nicht ſelbſt. Da aber Luther anfänglich von der Anwendung menſchlicher Thätigkeit ganz hinwegſah, und alle ſeine Gedanken, Urtheile und Schlüſſe in Bezug auf göttliche Dinge eben ſo ſehr für Wirkungen ausſchließender göttlicher Thätigkeiten hielt, als ſein das Reich Gottes betreffendes Wollen, ſo ſchwammen die Vorſtellungen von heiliger Schrift und Leſer der heiligen Schrift ganz unterſchiedlos in einander über, und der Satz kam zum Vorſchein, ſie ſei die Richterin in Glaubensſtreitigkeiten[1]). In zahlreichen Stellen der

1) Wir wiſſen freilich auch, daß der Satz, die heilige Schrift ſei die Richterin in dogmatiſchen Streitigkeiten, ebenſoviel bedeuten

Schriften der Reformatoren, wie z. B. in folgender Rede Zwingli's kehrt dieſe Verworrenheit wieder; indem er nämlich erklären will, welche Kirche nicht irren könne, und wie es komme, daß ſie nicht irren könne, ſagt er: „die Schafe Gottes folgen dem Worte Gottes allein, welches in keiner Weiſe täuſchen kann; es iſt demnach klar, welches die irrthumsloſe Kirche ſei, jene nämlich, welche ſich auf das Wort Gottes allein ſtützt[1]," wobei Derjenige, der ſich an das untrügliche Wort Gottes allein hält, ohne alle Umſtände auch als untrüglich aufgefaßt wird, als wäre es ſchlechthin Eins und Daſſelbe, die irrthumsloſe Schrift leſen und ſofort irrthumslos ſein, als würde hiebei nicht ein äuſſerſt wichtiges Mittelglied überſprungen. Umgekehrt folgte den Reformatoren ſchon daraus, daß die Katholiken im Irrthume ſeien, weil ſie die heilige Schrift nach der kirchlichen Auctorität auslegten.

Daß wir aber keine willkührliche Verbindung zwiſchen der Art und Weiſe annehmen, in welcher der Menſch nach der Anſicht der Reformatoren in Bezug auf ſeine Geſinnung und ſeine Willensrichtung zu Gott bekehrt wird, und der Art und Weiſe, in welcher ſich die religiöſen Vorſtellungen und Gedanken des Gläubigen bilden, zeigen unwiderſprechlich zahlreiche Stellen bei Luther und Zwingli, wenn es auch der innere Zuſammenhang dieſer Lehren nicht an ſich ſchon mit ſich brächte. Luther ſagt ausdrücklich in ſeiner Schrift an die Böhmen von der Einſetzung der Kirchendie-

---

ſollte, als: die heilige Schrift erklärt ſich ſelbſt am Beſten; Context, Parallelſtellen u. ſ. w. beſeitigen die Dunkelheiten und ſchlichten den Zwiſt. Dies erſchöpft aber die Anſicht der erſten Reformatoren bei weitem nicht, und iſt abſtract feſtgehalten hiſtoriſch ganz falſch.

1) *Zwingl.* de vera et fals. relig. comment. Opp. Tom. II. fol. 192. Haec tandem sola est ecclesia labi et errare nescia, quae solam Dei pastoris vocem audit, nam haec sola ex Deo est. Qui enim ex Deo est, verbum Dei audit; et rursus, vos non auditis, qui ex Deo non estis. Ergo qui audiunt, Dei oves sunt, Dei ecclesia sunt, errare nequeunt: nam solum Dei verbum sequuntur, quod fallere nulla ratione potest. — Habes jam, quaenam sit ecclesia, quae errare nequeat, ea nimirum sola, quae solo Deo verbo nititur.

ner[1]), der Gläubige ſei der freieſte Richter aller ſeiner Lehrer, indem er inwendig von Gott allein belehrt werde. Trefflich erläutert hier Zwingli ſeinen Genoſſen in Wittenberg, und wir werden ihn um ſo unbedenklicher als Zeugen für Luthers urſprüngliche Anſicht aufrufen dürfen, als er ſich nirgends als einen productiven Geiſt erweiſt, vielleicht in allen ſeinen Schriften keinen ihm eigenthümlichen, fruchtbaren Gedanken niedergelegt hat und beinahe allenthalten nur Luthers Meinungen auf die Spitze treibt, wenn gleich er oft auf eine ganz lächerliche Weiſe Anſprüche auf Urſprünglichkeit macht. Zwingli vergleicht das Schriftwort ohne Anſtand mit dem Worte Gottes, durch welches Alles aus Nichts geſchaffen wurde, mit jenem Worte, in Kraft deſſen das Licht entſtand, als Gott ſprach: es werde Licht[2]). Um die Wirkungsweiſe des göttlichen Wortes zu erläutern, beruft er ſich ferner auf das innere Wort, welches an die altteſtamentlichen Propheten erging, und, obſchon es das Unerwarteſte verlangte, das Wunderbarſte verhieß, ohne Reflexion, ohne alle menſchliche Geiſtesthätigkeit, Die, an welche es gerichtet war, ergriffen und ſich unterthan gemacht habe[3]). Wahres mit Falſchem vermiſchend, und dieſes aus jenem folgernd, ſchließt er, daß alſo kein Menſch den andern unterrichten könne, indem Chriſtus ſage, Niemand komme zu ihm, es ſei denn der Vater ziehe ihn an. Daß kein Menſch den Glauben in einem anderen erzeugen könne, daß Niemand ohne den inneren Zug des Vaters,

1) *Luther.* de instit. minist. eccles. Opp. Tom. II. fol. 384. His et similibus multis locis, tum evangelii, tum totius scripturae, quibus admonemur, ne falsis doctoribus credamus, quid aliud docemur, quam ut nostrae propriae quisquis pro se salutis rationem habens, certus sit, quid credat et sequatur, ac judex liberrimus sit omnium, qui docent, *intus a Deo solo doctus?* Andere Stellen unten.

2) *Zwingl.* de certitud. et clarit. verbi Dei c. II. Opp. Tom. I. fol. 165. Tanta verbi Dei certitudo et veritas, tanta etiam ejusdem virtus et potentia, ut quaecunque velit mox juxta nutum illius eveniant. Dixit et facta, mandavit et creata sunt . . . Dixit Deus, fiat lux, et facta est lux. Ecce quanta sit verbi virtus etc.

3) L. c. c. III. p. 168 seq.

ohne die geheimnißvolle Aufſchließung unſerem inneren Sinnes durch den heiligen Geiſt zu glauben vermöge, iſt allerdings ganz gewiß; die Anſicht aber, daß deßhalb die menſchliche Beihilfe unnöthig ſei, beruht auf demſelben falſchen Schluſſe, den die Reformatoren machten, als ſie die Willensbekehrung als ausſchließende Gottesthat darſtellten [1]). Hier erklärt ſich übrigens die Erſcheinung vollſtändig, daß die Reformatoren urſprünglich ſo entſchiedene Gegner aller Philoſophie und Speculation waren, daß Carlſtadt, derſelbe, welcher Luthers Kampfgenoſſe bei der Disputation von Leipzig war, die Candidaten der Theologie aufforderte, ſtatt des Studierens ein Handwerk zu erlernen, um den menſchlichen Geiſt nicht mit Dingen anzufüllen, die das Eindringen des göttlichen nur verhinderten; ſo wie er ſelbſt die wiſſenſchaftliche Erforſchung der heiligen Schrift verließ, um von Handwerkern, welche ſich nicht durch menſchliches Nachdenken unfähig gemacht hätten, die Geheimniſſe des Reiches Gottes durch Gott unmittelbar zu vernehmen, und in den wahren Sinn der heiligen Schrift eingeführt zu werden. Melanchthon ging zu

1) L. c. p. 169. Cum Deo docente discant pii, cur non eam doctrinam, quam divinitus accipiunt, iis liberam permittitis? Quod vero Deus piorum animos instituat, Christus eodem in loco non obscure innuit, dicens: omnis qui audiverit a patre et didicerit, ad me venit. Nemo ad Christum pervenit, nisi cognitionem illius a patre acceperit. Jamne ergo videtis et auditis, quia sit magister fidelium? Non patres, non doctores titulo superbi, non magistri nostri, non pontificum coetus, non sedes, non scholae nec concilia, sed pater domini nostri Jesu Christi. Quid ergo, objicitis, an homo hominem docere non potest? Nequaquam. Christus enim dicit: nemo venit ad me, nisi pater traxerit eum . . . Verba spiritus clara sunt, doctrina Dei clara est, docet et hominis animum sine ullo humanae rationis additamento, de salute certiorem reddit etc. Bei Zwingli hat die Lehre von der Prädeſtination und dem alleinigen Thun Gottes einen offenbar großen Einfluß auf dieſen Artikel; was der Menſch thut im Leſen der heiligen Schrift durch Nachdenken u. ſ. w. ſcheint er nur zu thun. L. c. p. 171. Quod vero hac in re opus tamen esse credis, non tuum sed spiritus sancti est, qui occulte in te per virtutem suam operatur.

einem Bäcker in die Lehre, übrigens nicht erſt, um die Bibel verſtehen zu lernen, ſondern um die ſchon in der genannten Weiſe verſtandene anzuwenden; denn die Stelle: „im Schweiße deines Angeſichtes“ u. ſ. w. faßte er als göttliches Gebot auf, mit der Hand zu arbeiten.

Wir wiſſen es ſehr wohl, daß Luther ſelbſt dieſe ſeine urſprüngliche Anſicht ſehr modificirte, und die Lutheraner und Reformirten dieſelbe noch mehr umgeſtalteten; wir dürfen aber, wenn wir die innere Geneſis des proteſtantiſchen Begriffes von der Kirche zur Anſchauung bringen wollen, das Spätere nicht als das Früheſte ſetzen, überhaupt Beides nicht mit einander verwechſeln. Die ſpäteren Vorſtellungen Luthers, welche Verbeſſerungen der früheren ſein ſollten, brachten Widerſprüche in das Ganze, die ſelbſt erklärt werden müſſen. Auch waren es nur äuſſere Erſcheinungen, die Luthern einen andern Weg betreten ließen: die widertäuferiſchen Auftritte nämlich; denn die Urheber derſelben beriefen ſich gleich ihm auf die innere Belehrung Gottes, und auſſer Stande, denſelben auf dieſem Wege zu begegnen, ſah er ſich genöthigt, die unerläßlichen menſchlichen Bemühungen, die Schrift recht zu verſtehen, wieder hervorzuheben. Ueberhaupt gaben die fanatiſchen Bewegungen der ſogenannten himmliſchen Propheten Luthern eine andere Richtung als die frühere war, wie ſchon Adolph Menzel in ſeiner neueren Geſchichte der Deutſchen mit vieler Einſicht bemerkt hat. Auf keinen Fall aber dürften Diejenigen Luthers Sinn und Geiſt richtig gewürdigt haben, welche da meinen, er habe lediglich durch eine hiſtoriſch-grammatiſche Erklärung der heiligen Schrift den wahren Sinn der letzteren erforſchen zu können geglaubt. Nichts war ihm fremder, Nichts widerſtrebte mehr ſeinem ganzen Syſteme; die Anſicht, das Göttliche durch menſchliche Thätigkeiten gewinnen und ſich aneignen zu können, hielt er ja eben für die Gottloſigkeit ſelbſt. Die gelehrte Auslegung war ihm keineswegs das Mittel, den Sinn der heiligen Schrift erſt zu erforſchen, ſondern ſich und Andere über den durch unmittelbare und ausſchließende Thätigkeit Gottes im Menſchen erzeugten Sinn exegetiſch zu verſtändigen, was freilich nach ſeinen Grundſätzen ganz unnöthig ſcheinen ſollte. Zwingli's und Luthers urſprüngliche An-

ſichten laſſen ſich gewiſſermaaßen mit der katholiſchen Lehre alſo vergleichen. Die katholiſche Kirche ſagt: „ich bin unmittelbar gewiß, worin die wahre Lehre Chriſti und der Apoſtel beſteht, da ich in ihr von denſelben unterrichtet, gebildet und erzogen worden bin, und Was ich vernommen habe, durch den göttlichen Geiſt in meinem Herzen tief eingeprägt und beſtätigt worden iſt. Der ſchriftliche Vortrag der Apoſtel kann mit der mündlichen Mittheilung nur übereinſtimmen und muß nach derſelben verſtanden werden.“ Die Meinung der beiden Reformatoren ſcheint dagegen dieſe geweſen zu ſein: Gott hat uns durch ſein inneres ohne eigentliche menſchliche Thätigkeit wirkendes Machtwort am bloſen Vehikel der heiligen Schrift ſeine Lehre eingepflanzt; nach jenem inneren Worte, deſſen Wirkung das chriſtliche Bewußtſein iſt, muß ſodann das äuſſere im Einzelen erſt erklärt werden.“ Es iſt freilich äuſſerſt ſchwer, ſich eine recht klare Vorſtellung von den früheſten Anſichten der Reformatoren zu bilden; aber man verſuche es, die Worte Luthers: „der Gläubige werde inwendig von Gott allein belehrt,“ mit der ſtets feſtgehaltenen Forderung, daß ohne die heilige Schrift keine chriſtliche Erkenntniß möglich ſei, in anderer Weiſe in Uebereinſtimmung zu bringen. Weiter unten werden ſich uns bedeutende Aufſchlüſſe darbieten.

§. 45.

Fortſetzung. Innere Ordination. Jeder Chriſt ein Prieſter und Lehrer, und darum unabhängig von jeglicher kirchlichen Gemeinſchaft. Begriff der kirchlichen Freiheit.

Dieſe Anſichten waren von den wichtigſten und entſcheidendſten Folgen. Da ein jeder Gläubige in der Weiſe aufgefaßt wurde, daß er allein von Gott inwendig belehrt ſei, und ohne eigentlich menſchliches Zuthun zur chriſtlichen Erkenntniß gelange, ſo konnte erſtens ein äuſſeres chriſtliches Lehramt gar nicht mehr begriffen werden: Gott war mittels der heiligen Schrift der Lehrer allein. Zweitens bedurfte es eben deßwegen auch der Ordination als eines Sacramentes nicht mehr; denn dieſelbe beruht auf der Vorausſetzung der Nothwendigkeit einer fortlaufenden Vermittlung des

göttlichen Heilswerkes durch die Kirche; da ſich nun aber Gott unmittelbar und innerlich allein auf eine ganz zweifelloſe Weiſe mittheilt, ſo bedarf es eben deßwegen, wie keines menſchlichen Lehrers überhaupt, ſo auch und noch weniger eines äuſſerlich beglaubigten Lehramtes: die äuſſere Ordination verwandelt ſich in einen lediglich inneren Act, wodurch Gott die Geiſtesweihe ertheilt, und nicht Dieſem oder Jenem in beſonderer, ſondern Allen in ganz gleicher Weiſe. Mit einem Worte: Luther ergriff die altchriſtliche Idee von einem allgemeinen Prieſterthum, und wendete ſie entſtellt auf ſeine Unternehmung an. Er kömmt oft hierauf zu ſprechen, ganz ausführlich aber behandelt er den Gegenſtand in dem ſchon angeführten Aufſatze an die böhmiſchen Brüder. Wir müſſen hier den Hauptgedanken deſſelben eine Stelle geben. Gleich im Beginne und noch mehr im Verlaufe dieſer Schrift wird die katholiſche Ordination als eine bloſe Schmiererei, Schererei und Betrügerei dargeſtellt, wodurch nichts Anderes als lügenhafte und eitle Fratzen, wahrhafte Prieſter des Satans gewonnen würden. Könnte man doch jeder Sau das Haar abſcheeren, und einem jeden Klotze ein Gewand anziehen[1]). Luther verlangt hierauf, alle Diejenigen, die von dem Vieh, wie er den Papſt nennt, ordinirt worden ſeien, zuverſichtlich abzuweiſen, d. h. alle Diejenigen, welche in der katholiſchen Kirche, an deren Statt der Papſt, ihr Repräſentant, genannt wird, die Weihe erhalten hatten. Niemand möge zweifeln, daß er hierzu berechtigt, ja verpflichtet ſei, indem von Chriſtus alle Gläubigen eine prieſterliche Würde empfangen hatten, die einen jeden zum Lehramte, zur Vergebung der Sünde und zur Ausſpendung aller Sacramente überhaupt nicht blos berechtige, ſondern verpflichte. Der heilige Geiſt und die innere Salbung lehre einen Jeden Alles, erzeuge in ihm den Glauben, und laſſe ihn deſſen gewiß ſein[2]). Obgleich nun aber Alle geeignet ſeien, und

1) *Luther.* de instituendis ministr. eccles. Opp. Tom. II. fol. 585.

2) L. c. fol. 584. Christianum esse puto eum, qui spiritum sanctum habet, qui (ut Christus ait) docebit eum omnia. Et Johannes ait. unctio ejus docebit vos omnia. hoc est. ut in summa dicam. Christianus ita certus est, quid credere et non credere debeat, ut

des Rechtes ſich erfreuten, Prieſter zu ſein, müßten ſie doch, um Unordnung zu vermeiden, Einem oder Mehreren aus ihrer Mitte das Geſammtrecht übertragen, der es ſodann an ihrer Statt und in ihrem Namen ausübe, nachdem ihm die Angeſehneren der Gemeinde die Hände aufgelegt und dadurch zu ihrem Biſchofe gemacht hätten. (Die Ordination iſt hienach ein bloſer Einführungsact in ein Kirchenamt.)

Ehe wir unſere Entwickelung fortſetzen, ſei es uns vergönnt, die Gedanken laut werden zu laſſen, welche durch die eben vorgelegten Anſichten Luthers in uns erweckt worden ſind. Seine Schrift an die Böhmen begabt in ächt demagogiſcher Weiſe durch die eckelhafteſte Volksſchmeichelei einen jeden Chriſten für ſich mit einer Vollkommenheit, deren Begriff auch ſchon durch einen ganz ſeltenen Blick, den der Unbefangene in ſein eigenes Innere wirft, lügengeſtraft wird. Das Bedürfniß der Gemeinſchaft, welches in jedem Menſchen ſich ausſpricht, und in dem Chriſten am lebhafteſten hervortritt, wird ganz unbegreiflich, wenn ein Jeder für ſich, einem Gotte gleich, Alles weiß, alle Wahrheit und alles

---

etiam pro ipso moriatur, aut saltem mori paratus sit. (Was Luther wohl jetzt ſagen würde?) Fol. 388. Deinde cum quilibet sit ad verbi ministerium natus e baptismo etc. Quodsi exemplum petimus, adest Apollo Act. 18., quem legimus plane sine ulla vocatione et ordinatione Ephesum venisse et ferventer docuisse, Judaeosque potenter revicisse. — — Aliud exemplum praestant Stephanus et Philippus. — — Quo jure rogo, et auctoritate? certe nusquam nec rogati nec vocati a quopiam, sed proprio motu et generali jure. Welche merkwürdigen Beweiſe! Dann: nova res est, inquiunt, et sine exemplo, sic eligere et creare episcopos. Respondeo: Imo antiquissima et exemplis Apostolorum suorumque discipulorum probata, licet per Papistas contrario exemplo et pestilentibus doctrinis abolita et extincta. — (Man vergleiche Apoſtelgeſch. XIV. 22. Tit. I, 5. II Timoth. II, 2.) Deinde si maxime nova res esset, tamen cum verbum Dei hic luceat et jubeat, simul necessitas animarum cogit, prorsus nihil movere debet rei novitas, sed verbi majestas. Nam quid rogo non est novum, quod fides facit? Non fuit etiam Apostolorum tempore novum hujusmodi ministerium? Non fuit novum, quod filii Israel mare transierunt? etc.

Leben in sich selbst besitzt, sich selbst nach jeder Beziehung in allweg genügt. Alles gemeinsame Leben entsteht und besteht nur durch das Gefühl oder die klare Erkenntniß der Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit unser selbst und die dadurch bedingte Einsicht, daß nur in der Verbindung und dem engsten Anschließen an Andere die eigene Beschränktheit und Hilfelosigkeit gehoben werden könne. Aus Luthers Auffassung des Christen läßt sich nicht einmal mehr begreifen, warum dieser auch nur eines Lehrers bedarf, und warum eine Gemeinde, von welcher jedes einzelne Glied zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse hinlängliche Kraft besitzt, einen solchen aufstellen solle. Selbst die ganz äusserliche und möglichst dürftige Vorstellung, die er von der Nothwendigkeit eines öffentlichen Lehrers gibt: „um Unordnung zu vermeiden," ist bei ihm ohne alle Haltung. Wozu bedarf es denn auch der Versammlung zu gemeinsamer Erbauung, wozu der Belehrung, wenn der Einzelne sich als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade zu betrachten aufgefordert wird? Ganz andere Grundsätze als Luther entwickelte der Apostel Paulus im ersten Briefe an die Korinther Kap. XII. über das gemeinsame kirchliche Leben, welches er in der Vertheilung verschiedener, aber allen Gläubigen in ihren Wirkungen nothwendiger Gaben des Einen Geistes unter Viele, die darum an einander, wie Glieder eines Leibes, angewiesen sind, gegründet findet. Wenn Luther sagt: „ein Jeder werde aus der Taufe zum Lehramte geboren," so sagt dagegen Paulus: sind alle Apostel, sind alle Propheten, sind alle Lehrer? Luther betrachtet den göttlichen Geist unter Alle in der Weise ausgetheilt, daß er sich in jedem Einzelnen in allen seinen Formen findet, wodurch der Begriff eines organischen Gesammtlebens freilich ganz vernichtet wird; Paulus dagegen nimmt eine verschiedene Offenbarung des Einen in Vielen an, wodurch eben ein lebendiges in sich zusammenhängendes Ganze entsteht [1]).

---

1) *Melchior Canus* loci theol. l. IV. c. 4. p. 238 seq. antwortet schon sehr gut auf den Vorwurf der Reformatoren, daß die Katholiken sämmtliche Gaben des heiligen Geistes nur dem Ganzen beilegten, den Einzelnen aber dieselben nicht in ihrer Fülle zuerkennen wo'lten,

Luther betrachtete alſo einen jeden Gläubigen als ſchlechthin unabhängig von einer religiöſen Gemeinſchaft, weil derſelben an ſich durchaus unbedürftig, und eben deßhalb als kirchlich frei. Hieraus erklärt ſich uns eine Erſcheinung, deren Zuſammenhang mit Anderem einem berühmten Geſchichtſchreiber verborgen blieb;

---

da ja doch der Einzele aller Gaben bedürfe. Canus erwiedert, wie die eigenthümlichen Verrichtungen eines jeden Gliedes am phyſiſchen Körper dem Ganzen zu Gute kamen, ein jedes an denſelben participire, ſo verhalte es ſich auch mit dem ſittlichen Körper der Kirche. «Unicuique, ait (S. Paulus), noſtrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Et: «ipse dedit quosdam quidem apostolos etc. ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi.» Et posterius: accrescamus in illo, qui est caput Christus; ex quo totum corpus compactum et connexum secundum operationem, in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.» (Eph. IV, 11—16.) Membrum igitur, quoniam id, quod totius corporis est, nihil sibi vindicat proprium: sed ita in corpus omnia confert, ut magis corporis, quam membri actiones perfectionesque esse videantur. Quocirca illud absurdum est, quod ii scilicet, quibuscum nunc disseritur, eam curam, quam debent capere, non capiunt . . . Nos sane quemadmodum scimus, animam actum et perfectionem esse, maxime quidem corporis physici organici, secundo autem loco membrorum etiam singulorum, quibus varias licet edat functiones, sed omnes illae et corporis proprie sunt, et propter corpus ipsum membris a natura tributae; ita spiritum veritatis ad corpus primum ecclesiae referimus, deinde propter ecclesiam ad singulas etiam ecclesiae partes, non ex aequo, sed analogia et proportione quadam juxta mensuram uniuscujusque membri. Unum corpus inquit, et unus spiritus. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Quaenam vero haec mensura Christi est? Secundum operationem, ait, in mensuram uniuscujusque membri. Spiritus ergo suo quidem modo singulis promissus est: ut magnos doceat, doceat et parvulos. Ac parvulis lac potum dat, majoribus solidum cibum. Illis Christum loquitur et hunc crucifixum; his loquitur sapientiam in mysterio absconditam. Verum singulis membris sic spiritus veritatis adest, ut non solum corpori universo non desit, sed corpori quam membris prius potiusque intelligatur adesse etc.

Schmidt fand es nämlich in ſeiner Geſchichte der Deutſchen befremdlich, wie ſich die Lutheraner die metaphyſiſche Freiheit abſprechen, die kirchliche dagegen ſich beilegen konnten. Gerade aus der Verneinung der erſteren ging die Bejahung der letzteren hervor. Wer von ſich weiß, daß er nur von Gott bewegt wird, kann keine Bedeutung mehr in der Abhängigkeit von Menſchen finden, er muß dieſelbe als ſinnlos verwerfen, und kann ſie nur aus Hochmuth, Herrſchſucht und dem abſichtlichen Streben nach Verdummung einerſeits, und andererſeits aus geiſtiger Blindheit, knechtiſchem, mit der evangeliſchen Freiheit, der Freiheit der Kinder Gottes, ganz unbekannten Sinne ableiten; wogegen der Katholik, der dem Menſchen die erſt genannte Freiheit zuſpricht, und das ſelbſtſtändige Thun deſſelben nicht mißkennt, auch nicht umhin kann, ſich als beſchränkt in kirchlicher Beziehung zu denken, und zwar ſchon darum, weil alles Menſchliche, als etwas in vielfache Relation Geſetztes, und durch die endliche Welt, in der es lebt, Bedingtes anzuſchauen iſt [1]).

Man begreift übrigens auch durch die Erwägung der äuſſeren Verhältniſſe leicht, wie die vorgelegte Lehre in Luther entſtehen konnte, ja entſtehen mußte; da er die Auctorität der beſtehenden Kirche gegen ſich hatte, mußte er ſich unmittelbar auf die Auctorität des in ihm wirkenden Gottes ſtützen; da der alt kirchliche Geiſt in ihm erloſch, mußte er mit Abbrechung der geſchichtlich-

1) *Luther.* de capt. Babyl. p. 288. b. Christianis nihil nullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab angelis, nisi quantum volunt, *liberi enim sumus ab omnibus.* — Decebat enim nos esse, sicut parvuli baptizati, qui nullis studiis, nullis operibus occupati, in omnia sunt liberi, solius gloria baptismi sui securi et salvi. Sumus enim et ipsi parvuli in Christo, assidue baptizati. p. 288. a. Dico itaque: neque Papa neque Episcopus neque ullus hominum habet jus unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat, ejusdem consensu, quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit. Melanchthon behauptet daher, um dieſes noch vollſtändiger zu beweiſen, nach Chriſtus dürfe gar kein neues Geſetz, keine Anordnung und kein Ritus mehr gegeben werden. Loci p. 6. Ademit igitur potestatem, novas leges, novos ritus condendi.

traditionnellen Fortleitung einen abſoluten Anfang machen, und nicht im Stande, die Apoſtel in Perſon zurückzurufen, um durch ſie im Namen Chriſti bevollmächtigt zu werden, ſah er keinen Ausweg, als die Berufung auf eine unſichtbare innere Bevollmächtigung. Die Folgen indeß blieben nicht aus; kaum waren nämlich Luthers Anſichten in Umlauf gekommen und zur Anwendung gebracht worden, als ſich die unberufenſten Menſchen für berufen zum Lehramte hielten, und eine allgemeine Verwirrung ſich herausſtellte [1]). Die Augsburgiſche Confeſſion ſuchte dieſem Uebelſtande zu begegnen, und ſetzte daher feſt, daß Niemand öffentlich lehren dürfe, der nicht auf eine geſetzmäßige Weiſe berufen ſei; ein Artikel, der nicht aus dem Syſteme zu begreifen iſt, und dem wir darum auch keine Stelle in demſelben anweiſen können; wir müſſen uns mit der Angabe begnügen, daß er da, und auf welche äuſſere Veranlaſſungen er zurückzuführen ſei. Eine Folge der Zufälligkeit dieſes Artikels war es auch, daß er zwar ſagt, auf eine geſetzmäßige Weiſe ſei jeder Lehrer zu berufen, aber nicht näher zu beſtimmen weiß, worin dieſe geſetzmäßige Weiſe beſtehe [2]). Das Geſetzmäßige beſtünde nach den Grundſätzen

---

1) Die Gemeinden wählten ſich Männer zu Predigern, die ſo ſprachen, wie es der fleiſchliche Sinn gern hörte. Der Bauernkrieg war groſſentheils durch ſolche Prediger erregt worden. Georg Eberlin, ein lutheriſcher Paſtor, mahnte im Jahr 1526 die Bauern vom Aufſtande ab, und ſagte unter Anderem: „Spräche aber das Volk, warum hat man ſolches geprediget (den Aufruhr nämlich)? ſo ſei die Antwort, warum ſie nicht zuvor ihre Prediger bewähren laſſen, und ohne Rath jeden loſen Flicker hätten predigen laſſen?“ Vergl. Bucholz: Geſchichte der Regierung Ferd. I. Wien 1831. Bd. II. S. 220. ff.

2) *Conf. August.* Art. XIV. De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere, nisi rite vocatus. — Uebrigens mußte nicht nur dieſe Anordnung getroffen, ſondern auch befohlen werden, daß überhaupt Lehrer vorhanden ſeiu, und unterhalten werden ſollten. Die ſächſiſchen Bauern und Edelleute nahmen Luther ſtreng beim Wort, und wenn er ihnen geſagt hatte, ſie wüßten durch die innere Salbung Alles und als von Gott Belehrte bedürfen ſie keines Menſchen Lehre, ſo ließen ſie es ſich

der Reformatoren gerade darin, daß nichts äuſſerlich Geſetzmäßiges aufgeſtellt würde, und ein Jeder als Lehrer auftreten dürfte, der ſich vom göttlichen Geiſte getrieben glaubte, und ſo ſeltſame Zuhörer fände, die, feſt überzeugt, bereits Alles zu wiſſen und keines Unterrichts zu bedürfen, dennoch ſehr lernbegierig wären. Daß ſich noch ſpäter die Conſiſtorien über die Fähigkeit eines Candidaten des Predigeramtes zu entſcheiden vorbehalten haben, und den Gemeinden nur ſolche zu wählen geſtatten, die die Billigung der höheren Behörde ſich zu erwerben wußten, iſt eben ſo bekannt, als der Widerſpruch dieſer Ordnung mit den tiefſten Fundamenten von Luthers Lehre einleuchten muß. Immerhin bleibt es indeß ſehr bemerkenswerth, daß die Lutheraner, ja der reifere Luther ſelbſt, ſeine Grundanſichten wenigſtens praktiſch verwarfen, und dadurch unzweideutig an den Tag legten, daß ſie dieſelben zwar zur Zerſtörung einer beſtehenden Kirche und zur Verwirrung aller Begriffe für ganz geeignet, aber zur Erbauung und Befeſtigung einer neuen Kirche für völlig unbrauchbar hielten. Um eine ſolche zu gewinnen, mußte man wieder ganz zur katholiſchen Weiſe zurückkehren, die ſo ſehr bekämpft worden war. In der Darſtellung der Lehren der Wiedertäufer werden wir übrigens erſt die auffallendſten Beweiſe einer rückwärtsſchreitenden Bewegung liefern.

---

ungemein gern gefallen, und waren ernſtlich entſchloſſen, alles öffentliche Lehramt fürder abzuthun; ſie entzogen den Pfarrern ihre Einkünfte. Luther klagt irgendwo, „wo nicht bald geholfen wird, iſt's aus mit dem Evangelio, Pfarrern und Schulen in dieſem Lande; ſie müſſen entlaufen, denn ſie haben nichts, gehen herum, und ſehen aus wie die dürren Geiſter.“ Anderwärts: „da wollen die Leute nichts mehr geben, und iſt ſolcher Undank unter den Leuten für das heilige Wort Gottes, das, wenn ichs mit gutem Gewiſſen zu thun wüßte, möchte ich wohl dazu helfen, daß ſie keinen Pfarrherrn oder Prediger hätten, und lebten wie die Säue, als ſie doch thun.“ Vergl. Plank Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs II. B. S. 342. Wäre nicht die fürſtliche Gewalt dazwiſchen getreten, um die evangeliſche Freiheit in Schranken zu halten, nach Luthers Grundſätzen hätte ſich nie eine kirchliche Gemeinſchaft gebildet.

§. 46.

Fortsetzung. Unsichtbare Kirche.

Durch die gegebenen Entwickelungen sind wir einem vollkommenen Verständnisse des lutherischen Begriffes von der Kirche schon ziemlich nahe gekommen. Der Gläubige wird dem Gesagten zufolge erstens nur von Gott belehrt mit Ausschluß aller mitwirkenden menschlichen Thätigkeit, sei sie die des Glaubenden selbst oder anderer Menschen; er ist darum zweitens untrüglich; denn nur von Gott belehrt, ohne irgend ein menschliches Zuthun, wodurch allein der Irrthum entstehen könnte, ist er schlechthin irrthumslos für sich allein; es läßt sich eben darum drittens gar nicht absehen, wozu ihm eine ergänzende, mit Auctorität ausgerüstete Gemeinschaft nöthig werden möchte, aus deren Mitte heraus ihm Gottes Stimme entgegentönte, da er diese allein und unvermittelt mit Hilfe des äusseren göttlichen, geschriebenen Wortes in seinem verborgenen Inneren vernimmt [1]).

Was kann nun die Kirche nach allem Diesem anders sein, als eine unsichtbare Gemeinschaft, da gar kein vernünftiger Zweck von einer sichtbaren Kirche mehr gedacht werden mag? So bestimmt in der That auch Luther ihren Begriff, indem er sagt: „wie wir im glauben beten, ich glaube an einen heiligen Geist, eine gemeinschaft der Heiligen. Die Gemeinde oder Sammlung heißet aller derer, die im rechten glauben, hoffnung und lieb leben, also das der christenheit wesen, leben und natur nicht sei leiblich versammlunge, sondern eine versammlung der hertzen in einem glauben [2])." Daß dieser Eine Glaube nie werde vermißt

---

1) Wir müssen hier noch einmal darauf aufmerksam machen, daß es nicht unsere Schuld sei, einen Widerspruch in die Worte unseres Textes niedergelegt zu haben. Denn die Worte: „Gott allein wirke unvermittelt im Menschen," und die, „er wirke mit Hilfe des äußeren, göttlichen, geschriebenen Wortes" enthalten einen Widerspruch. Er wird sich uns erst im zweiten Buche vollkommen lösen.

2) Luther vom Bapstthumb. Jen. deutsche Ausgabe. I. B. S. 266. Respons. ad librum Ambros. Cathar. a. 1521. Opp. Tom. II. fol.

werden, hatte Luther nicht die mindeſte Urſache zu bezweifeln, da der allein thätige Gott doch wohl auch überall dieſelbe Wirkung hervorbringen wird.

Wir haben nun aber auch oben ſchon geſehen, wie Luther, obgleich nach ihm die Gläubigen allein von Gott inwendig belehrt werden, doch auf einmal, ohne daß wir irgend einen ausreichenden, in ſeinem Syſteme gelegenen Grund hätten entdecken mögen, menſchliche Lehrer auftreten, und dieſelben ſogar geſetzmäßig berufen läßt. Hiedurch wird aber die Kirche eine ſichtbare, erkennbare, in die Augen fallende, ſo daß uns die übel zuſammenhängenden Vorſtellungen von Gott, dem einzigen Lehrer, und einem für befähigt erklärten menſchlichen Lehrer, der ſo eigentlich doch nicht recht entbehrt werden kann, nun in der Geſtalt aufs Neue begegnen, daß die unſichtbare Kirche doch auch eine ſichtbare ſei. In der Schrift Luthers gegen Ambroſius Catharinus tritt uns dieſe ſeltſame Verbindung von Vorſtellungen aufs Sprechendſte entgegen; Luther ſtellt ſich ſelbſt die Frage, die ihm Ambroſius aufgegeben hatte: „du wirſt aber ſagen, wenn die Kirche ganz im Geiſte iſt, und durchweg geiſtig, wie ſoll erkannt werden, wo irgend ein Theil von ihr auf Erden ſei?“ und geſteht hiemit, daß ſie eine lediglich innere ſein müſſe; nun antwortet er aber. „das nothwendige Merkmal, woran wir ſie erkennen, und das wir auch haben, iſt die Taufe und das Abendmahl und vor Allem das Evangelium[1]),“ wodurch die Kirche offenbar in die Erſcheinung fällt, und mithin nicht ganz und in allweg im Geiſte iſt:

---

376. In der Schrift vom Papſtthum ſagt Luther weiter unten, weil die Gemeinſchaft mit der ſichtbaren Kirche noch keine Gemeinſchaft mit der unſichtbaren ſei, und auch viele Nichtchriſten in der ſichtbaren Kirche ſich befänden, ſo bedürfe man gar keiner ſichtbaren Kirche!

1) *Luther.* Resp. ad libr. Ambros. Cathar. l. c. fol. 376—377. Dicet autem, si ecclesia tota est in spiritu, et res omnino spiritualis, nemo ergo nosse poterit, ubi sit ulla ejus pars in toto orbe . . . . Quo ergo signo agnoscam ecclesiam? . . Respondeo, signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma ac panem et omnium potissimum Evangelium.

Noch treffender beſchreibt die Augsburgiſche Confeſſion die Kirche als eine Gemeinſchaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt, und die Sacramente recht ausgeſpendet werden [1]; ſo daß ſie, in wiefern ſie nur aus Heiligen beſtehen ſoll, lediglich unſichtbar iſt: denn die Heiligen kennt Niemand, als Gott allein; in wiefern aber doch in ihr gelehrt und getauft und der Leib des Herrn dargereicht wird, es nicht vermeiden kann, ſichtbar zu ſein. Das Wunderliche in der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unſichtbare ſein ſoll, weil nur eine geiſtige, doch auch eine ſinnlich erkennbare ſein müſſe, wird durch den Beiſatz, daß ſie dort ſei, wo das Evangelium in rechter Weiſe gelehrt und die Sacramente in rechter Weiſe ausgeſpendet werden, nur noch vermehrt. Dieſe Stelle ſetzt nämlich voraus, daß es auch falſche Kirchen gebe; um nun die wahre von den ihr entgegengeſetzten ausſcheiden zu können, wird als Kennzeichen die von Heiligen vorgetragene rechte Lehre und der von ihnen verwaltete rechte Cult dargeboten. Allerdings beſitzt die wahre Kirche das ächt evangeliſche Wort und Sacrament, und lebt aus ihnen, weßwegen ſie auch Heilige hat. Allein aus allem Dem iſt die wahre Kirche Chriſti im Kampfe verſchiedener Parteien nicht zu erkennen. Denn entweder ſollte aus dem Umſtande, daß ein Heiliger, d. h. ein von Gott allein zum Lehramte Zugerüſteter, predigt, geſchloſſen werden, daß ſeine Lehre die rechte ſei, oder aber aus ſeiner rechten Lehre, daß er ein Heiliger ſei. Das Erſte iſt nicht möglich, weil aus einem für uns Ungewiſſen nichts Gewiſſes abgeleitet werden mag; das Zweite ſetzt voraus, daß Derjenige, der die wahre Lehre Chriſti kennen zu lernen wünſcht, und darum ein Kennzeichen derſelben fordert, die wahre Lehre ſchon beſitzt, und ſeines Beſitzes gewiß und ſicher iſt, und darum keines Merkmals bedarf. Es frägt Jemand doch wohl nur nach

1) *Confess. August.* Art. VII. Item docent, quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit. Est autem ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est, consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum.

der wahren Kirche Chriſti, weil er zum Beſitz der wahren Lehre Chriſti, ſowie zur Gewißheit und Sicherheit, daß er ſie beſitze, gelangen möchte; wird ihm alſo die Antwort ertheilt, dort ſei die wahre Kirche, wo die wahre Lehre ſei, ſo wird offenbar eine Antwort gegeben, die nichts Anderes, als die Frage ſelbſt iſt, d. h. es wird Nichts geantwortet.

§. 47.

Fortſetzung. Entſtehung der ſichtbaren Kirche nach Luther. Letzte Gründe für die Wahrheit eines Glaubensſatzes.

Doch dieſe Dialektik kann jetzt kaum noch recht verſtanden werden; ihr eigentlicher Sinn wird erſt zum klaren Bewußtſein gelangen, wenn wir uns noch weiter über die Entſtehung der Kirche nach der Weiſe, wie ſie ſich Luther dunkel vorſtellte, verbreitet haben. Er meinte es wohl näher alſo: Es keimt in irgend einem Menſchen der Glaube an Chriſtus auf; entfaltet ſich dieſer Keim zur Reife, ſo iſt der Jünger Chriſti gebildet; als lediglich glaubend ſteht er aber nur in einem Verhältniſſe zu Gott in Chriſto, er iſt ein Glied der unſichtbaren Kirche, der allenthalben zerſtreuten verborgenen Verehrer des Herrn. Sobald er aber ſeinen Glauben ausſpricht, tritt das in ihm Verborgene ins Sichtbare hervor, und er erſcheint ein offener, den Augen der Welt zugänglicher Schüler des Heilandes. Findet er nun Mehrere ſeines Gleichen, verbinden ſie ſich mit ihm, ſtellen Alle zuſammen den Inbegriff Deſſen, was ſie als religiöſe Wahrheit innerlich erkennen, äuſſerlich dar: ſo wird die unſichtbare Gemeinſchaft zur ſichtbaren. Der gemeinſame Glaube, der innerlich Alle belebte und einigte, ehe ſie ſich kannten, wird nun auch als gemeinſame Lehre ein äuſſerliches Band, das Alle umſchlingt. Deßgleichen die Sacramente, der äuſſere Cult, den ſie als von Chriſtus angeordnet erkennen. Daß Luther dieſe Vorſtellung hatte, ergibt ſich aus Folgendem. Erasmus nahm in ſeiner Apologie des freien Willens Veranlaſſung, auch die kranke Seite der lutheriſchen Lehre von der Kirche zu berühren; Luther hatte jedoch damals ſchon beträchtliche Schritte zum Beſſeren gemacht und erklärte

feierlich, daß er die Grundſätze Derjenigen nicht billige, die ſich bei allen ihren Behauptungen lediglich auf die Sprache des Geiſtes in ihrem Inneren beriefen und erklärt dabei ſeine Anſicht, wie die heilige Schrift die Richterin in Glaubensſachen ſei, indem er ſagt: es ſei eine innere Gewißheit, den wahren Sinn der heiligen Schrift aufgefaßt zu haben, von der äuſſeren zu unterſcheiden; jene (das chriſtliche Bewußtſein) beſtehe in dem Zeugniſſe des heiligen Geiſtes, welches einen Jeden für ſich verſichere, daß er in der Wahrheit ſtehe, dieſe in der bibliſchen Beweisführung des öffentlichen Lehramtes [1]). In dieſer Stelle werden die Geiſtlichen als Repräſentanten der Kirche aufgefaßt, die demnach eine ganz ſichtbare iſt, und, den Glauben der unſichtbaren bekennend, ihr Bewußtſein ausſprechend, einen beſtimmten Lehrbegriff hat, den ſie durch ihren Klerus vertheidigt und als den Ausſpruch der Heiligen für den wahren und irrthumsloſen hält. Die ſichtbare Kirche erſcheint mithin als Aus- und Abdruck der unſichtbaren.

1) *Luther.* de servo arbitrio. Opp. Tom. III. fol. 182. Neque illos probo, qui refugium suum ponunt in jactantia spiritus. Nos sic dicimus, duplici judicio spiritus esse explorandos seu improbandos. Uno interiori, quo per spiritum sanctum vel donum Dei singulare, quilibet pro se, suaque solius salute illustratus, certissime judicat et discernit omnium dogmata et sensus, de quo dicitur I Cor. II.: Spiritualis omnia judicat, et a nemine judicatur. Haec ad fidem pertinet, et necessaria est cuilibet etiam privato Christiano. Hanc superius appellavimus interiorem claritatem scripturae sacrae. — Alterum est judicium externum, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem, certissime judicamus spiritus et dogmata aliorum. Hoc judicium est publici ministerii in verbo, et officii externi, et maxime pertinet ad duces et praecones verbi. Quo utimur, dum infirmos in fide roboramus (?) et adversarios refutamus. Sic dicimus, judice scriptura omnes spiritus in facie Ecclesiae esse probandos. Nam id oportet apud Christianos esse imprimis ratum atque firmissimum, scripturas Sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem: praesertim in iis, quae pertinent ad salutem vel necessitatem. So ſagt er nämlich im Jahr 1525, nicht als er an die Böhmen ſchrieb. Hier die Quelle Deſſen, was ſpäter als Anmaßung des lutheriſchen Klerus prädicirt wird.

Noch ſind endlich folgende Momente von großer Wichtigkeit, um die lutheriſche Vorſtellung von der Kirche und ihre Differenz von dem katholiſchen Begriffe vollſtändig zu erfaſſen. Luther verwechſelte das innere Gefühl von der Wahrheit eines Satzes mit dem äuſſeren Zeugniß, oder vielmehr ſeine Anſicht von der Kirche als einer nur inwendigen und rein geiſtigen, deren Genoſſen durch den heiligen Geiſt allein belehrt werden, brachte Dies nothwendig mit ſich. Nach längerem Beſprechen über die Art und Weiſe, in welcher ſich der Chriſt, bei verſchiedenen Anſichten über den Sinn des geſchriebenen Wortes, verſichern könne, daß die ſeinige auch die wahre ſei, ſtellt er den Grundſatz auf: „dann aber kannſtu der ſachen gewiß ſein, wenn du frey und ſicher ſchließen kanſt und ſagen, das iſt die rechte und lauter wahrheit, darauf will ich leben und ſterben, Und wer anders lehret, er heiße und ſey, wer er wolle, der iſt verflucht“ [1]). Hienach machte Luther die ſubjective Gewißheit zum höchſten Kriterium der evangeliſchen Wahrheit, ohne zu bedenken, daß mit der Thatſache, daß das ewige Wort Gottes ein äuſſerer Lehrer geworden, vor Allem eine äuſſere Auctorität, die da bezeugt, daß durch daſſelbe irgend eine Lehre geoffenbart ſei, die genannte Gewißheit an die Hand geben müſſe. Die Stelle Pauli: „wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium lehrte, der ſei verflucht,“ gab ihm die Veranlaſſung zu ſeiner Behauptung; allein Luther erwog nicht, daß ſich Paulus, dem der Heiland ſelbſt erſchienen, dem ganz auſſerordentliche Offenbarungen zu Theil geworden waren, in einer andern Lage befand, als ein gewöhnlicher Chriſt. Gewiß iſt auch die Feſtigkeit und Unüberwindlichkeit der chriſtlichen Ueberzeugung ein Merkmal eines wahrhaft gläubigen Gemüthes; allein auch der gröbſte Irrthum verbirgt unglücklicher Weiſe die Gewalt in ſich, eine Seele auf das jammervollſte zu bezaubern und allmächtig zu feſſeln, wie Luther, wenn ihm auch die frühere Geſchichte unbekannt war, an den von ihm ſo heftig beſtrittenen „Rotten- und Schwarmgeiſtern“ wahrnehmen konnte.

---

1) Luther Auslegung des Briefes an die Gal. a. a. O. I. Th. S. 31. In der Schrift an die Böhmen oft.

Eine dem Ausdrucke nach verſchiedene, in ihrem inneren Weſen aber dieſelbe Wendung nimmt Zwingli, wenn er in ſeinen Commentarien über die wahre und falſche Religion ſagt, das Kennzeichen der wahren Lehre, das Merkmal, richtig das göttliche Wort aufgefaßt zu haben, ſei die Salbung und das Zeugniß des heiligen Geiſtes. Der Glaube ſei keine Wiſſenſchaft, da gerade die Wiſſenden oft am meiſten dem Irrthume preisgegeben ſeien; eben deßhalb unterliege auch der Glaube keiner Unterſuchung, und ſei über allen Streit erhaben[1]).

Zwingli macht hier von einer Wahrheit, die er bei katholiſchen Schriftſtellern, insbeſondere bei den Myſtikern tauſendmal wiederholt fand, die verkehrteſte Anwendung. Der Glaube an Chriſtus Jeſus muß ſich allerdings ſelbſt bezeugen, er wird gewiß in Jedem, der ihn in rechter Weiſe beſitzt, das Gottesbewußtſeinn erhöhen und erweitern, er wird das ganze Leben eines Solchen durchdringen und verwandeln, in ihm das vollſte Vertrauen auf Gott, die tiefſte Beruhigung und den freudigſten Troſt, Kraft zu allem Gutem und Sieg über Hölle und Tod erzeugen; in dieſen perſönlichen Wahrnehmungen wird ſich das von einer anderen Seite als Lehre Jeſu Chriſti bekannte Dogma erproben, und erkennen laſſen, daß es gewährt, Was es verheißt, und iſt, wofür es ſich ausgibt: Gotteskraft. Allein umgekehrt läßt es ſich keineswegs behaupten, daß eine Reihe religiöſer Sätze, welche der Frömmigkeit eines Individuums, oder eines kleineren oder größeren Kreiſes von Menſchen Nahrung gewähren, darum auch ſchon die Lehre Jeſu Chriſti enthalten, oder derſelben auch nur nicht widerſprechen. Es iſt kein Zweifel, daß das religiöſe Gefühl Luthers durch die Lehre, daß der Menſch in ſeiner Wiedergeburt Nichts und Gott Alles allein wirke, auf das Freundlichſte angeſprochen und lebendigſt erregt wurde; der Schluß aber, den er ſofort machte, daß deßhalb jener Satz Lehre Chriſti ſei, iſt darum noch nicht zuzugeben. Die Schriften Calvins, Beza's, Knorens u. A. belehren uns, daß ihnen und den Ihrigen aus der Annahme einer unbedingten Prädeſtination eine wunderſame

1) *Zwingli* comment. de vera et falsa relig. Opp. Tom. II. fol. 195.

Beruhigung, eine maaßloſe religiöſe Begeiſterung, die oft ſogar in einen gräßlichen, alles zerſtörenden Fanatismus überging, und eine ganz ſeltene Kraft zur Thätigkeit und Ausdauer floß; hieraus folgt aber eben ſo wenig, daß die Lehre, welche die Reformirten perſönlich ſo ſehr beglückte, eine chriſtlich-apoſtoliſche ſei, als aus dem leidigen Umſtande, daß ſich Zwingli bei dem Empfange der Sacramente von keiner höheren göttlichen Kraft ergriffen, geſtärkt und beſeligt fühlte, abgeleitet werden kann, Chriſtus theile durch dieſe Heilsmittel nicht aus jener Quelle mit, deren Waſſer ins ewige Leben ſtrömen. Und wenn alle drei Reformatoren mit ihren ſämmtlichen Schülern die Erfahrung gemacht hatten, und ſich lebendigſt bewußt waren, nie ein gutes Werk verrichtet zu haben, Was ergibt ſich hieraus? Offenbar nichts Anders, als daß ihr Seelenzuſtand ſehr beklagenswerth war, und wir, wenn ſie noch lebten, ſie auffordern müßten, ſich ernſtlich zu beſſern; mit Nichten aber werden wir den Schluß ziehen, daß es nicht anders habe ſein können; ja wir werden gerade Dies ihnen zum allergrößten Vorwurfe machen, daß ſie aus ſich, aus ihrem individuellen Leben ein allgemeines Geſetz abſtrahirt haben. Chriſtus iſt unſer Vorbild wie unſer Geſetzgeber, keine Creatur. Die lutheriſche Kirche iſt der Leib gewordene Geiſt Luthers, und darum ſo einſeitig.

§. 48.

Fortſetzung. Kurzer Ausdruck der Differenzen in der Lehre von der Kirche.

Jetzt erſt laſſen ſich die Differenzen zwiſchen der katholiſchen und lutheriſchen Betrachtungsweiſe auf einen kurzen, genauen und beſtimmten Ausdruck zurückbringen. Die Katholiken lehren: die ſichtbare Kirche iſt zuerſt, dann kömmt die unſichtbare: jene bildet erſt dieſe. Die Lutheraner ſagen dagegen umgekehrt: aus der unſichtbaren geht die ſichtbare hervor, und jene iſt der Grund von dieſer. In dieſem ſcheinbar höchſt unbedeutenden Gegenſatze iſt eine ungeheure Differenz ausgeſprochen. Als Chriſtus das Reich Gottes zu verkünden begann, war es nirgends vorhanden, als in

ihm und der göttlichen Idee; es kam von Auſſen zu den Menſchen, und zwar zuerſt zu den Apoſteln, in welchen alſo das Reich Gottes durch das von Auſſenher, menſchlich zu ihnen ſprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, ſo daß es von Außen in ſie hineindrang. Als dieſe durch den Menſch gewordenen Sohn Gottes von Auſſen nach Innen gebildet waren, und ſodann den äuſſeren Beruf erhalten hatten, das Evangelium weiter zu verkünden, zogen ſie in Länder, wo das Reich Gottes gleichfalls nicht war, ſondern die Herrſchaft des Satans, und führten auch ihrer Seits als Werkzeuge des in ihnen wirkenden Chriſtus von Auſſenher das Bild des himmliſchen Menſchen in das Innere Derjenigen, in welchen zuvor das Bild des irdiſchen ausgeprägt war. Und wie Chriſtus an ihnen gethan, alſo thaten auch die Apoſtel an Anderen aufs Neue: auch ſie beſtellten Jünger, die gleich ihnen die Heilslehre weiter verkündeten, wie es die heilige Schrift an zahlreichen Stellen laut ſpricht, und ſo ging immer fort und fort aus der ſichtbaren Kirche die unſichtbare hervor. Dieſe Ordnung forderte der Begriff einer äuſſeren hiſtoriſchen Offenbarung, deren ganzes, eigenthümliches Weſen ein fortwährendes, beſtimmtes, äuſſeres Lehramt erheiſcht, an welches ein Jeder ſich zu halten hat, der dieſelbe will kennen lernen. Durch das Zeugniß dieſes Lehramtes, durch ein äuſſeres Zeugniß alſo, wird die äuſſere Offenbarung in ihrer Wahrheit, Reinheit und Ganzheit erhalten.

Ganz anders nun nach Luther. Zuerſt iſt das chriſtliche Bewußtſein (interior claritas sacrae scripturae), dann kömmt auch die äuſſere Gewißheit (exterior claritas sacrae scripturae); die Kirche iſt eine Gemeinſchaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht verkündet wird; vor Allem ſind mithin Heilige vorhanden, deren Urſprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt iſt, — dann predigen ſie. Wie ſind ſie denn ſelbſt Jünger Chriſti geworden? Das allgemeine Prieſterthum aller Chriſten geht voraus, und aus dieſem wächſt das beſondere hervor; da doch umgekehrt das Beſondere das Allgemeine bedingt, das Aeuſſere das Innere. Haben doch nicht die Apoſtel den Herrn hervorgebracht, haben doch auch eben ſo wenig die Schüler der Apoſtel

dieſe ſelbſt gewählt. Und worin hat nach Luther Jemand in letzter Inſtanz die Gewißheit zu finden, daß er in der Wahrheit ſtehe? In einem lediglich inneren Acte, in dem Zeugniſſe des heiligen Geiſtes; gleich als wäre die Offenbarung in Chriſto Jeſu eine innere, gleich als wäre er nicht Menſch geworden, als käme es mithin nicht auf ein äuſſeres Zeugniß, als käme es nicht darauf an, durch eine äuſſere Auctorität gewiß zu werden, Was er gelehrt hat. Daher das Anſehen der Tradition in der katholiſchen, und die Verwerfung derſelben in der proteſtantiſchen Kirche. Die äuſſere Auctorität der Kirche verwandelte ſich bei Luther in eine innere, und das äuſſerliche als göttlich beglaubigte Wort in die innere Stimme Chriſti und ſeines Geiſtes. Wollte er von ſeiner Idee der Kirche folgerecht rückwärts ſchließen auf Chriſtus, ſo hätte er einen äuſſeren, hiſtoriſchen Chriſtus, eine äuſſere Offenbarung recht wohl miſſen können, ja die letztere hätte er als unpaſſend abweiſen müſſen. Aber das ganze Chriſtenthum ruht auf dem Menſch gewordenen Sohne Gottes; Luther verſuchte daher auch durch Berufung auf das äuſſere, geſchriebene Wort ſich noch im Einklange mit einer äuſſeren Offenbarung zu halten; allein die Unmöglichkeit, ſeine Lehre über allen billigen Zweifel und wohl gegründete Einwürfe, die ſelbſt aus der Schrift entnommen werden konnten, erhaben darzuſtellen, trieb ihn immer den Katholiken gegenüber dahin, die letzte Entſcheidung dem inneren Wort einzuräumen[1]; nur den fanatiſchen Secten gegenüber, die ſelbſt auf die innere Stimme des Geiſtes ſich beriefen, hielt er das äuſſere Wort feſt, und ſtützte ſich ſogar auf die Auctorität der ſtets geweſenen ſichtbaren Kirche[2]. Aus dieſer

1) Als Beweis hiefür kann noch die Conferenz von Regensburg v. J. 1541 angeführt werden, auf welcher die beiderſeitigen Collocutoren über den Artikel ſich verſtändigt hatten, daß der Kirche die Erklärung der Schrift zukomme. Als es ſich nun aber um den Begriff von der Kirche handelte, und die Katholiken die äuſſere ſichtbare darunter verſtanden, erklärte Melanchthon am Ende, es ſeien die Heiligen, die hier unter Kirche zu verſtehen ſeien, d. h. die, in welchen Gott allein den Glauben erzeugt hat.

2) Luther ſagt in einem Briefe an Albrecht von Preußen: „Es iſt

wesentlichen Verkehrtheit floß daher auch das stete Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche,

---

dieser Artikel (von der Gegenwart Christi im Sakramente des Altars) nicht eine Lehre oder Aufsatz von Menschen erdichtet, sondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Christi gestiftet und gegründet und von Anfang der christlichen Kirchen in aller Welt, biß auf die Stunde einträchtiglich geglaubet und gehalten. Wie das ausweisen die lieben Väter, Bücher und Schriften, beider griechischer und lateinischer Sprache, dazu der tägliche Brauch und das Werk mit der erfahrung bis auf diese Stunde. Welches Zeugniß der ganzen heiligen christlichen Kirche (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam seyn, bei diesem Artikel zu bleiben, und darüber keinen Rottengeist noch zu hören noch zu leiden, denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören und zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so sie von Anfang her nun über fünfzehnhundert Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. Wenn es ein neuer Artikel wäre, und nicht von Anfang der heiligen christlichen Kirche, oder wäre nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Christenheit in aller Welt so einträchtiglich gehalten, wäre es nicht gefährlich und schrecklich, daran zu zweifeln oder zu disputiren, ob es recht sei. Nun er aber von Anfang her, und so weit die ganze Christenheit ist, einträchtiglich gehalten ist, wer nun daran zweifelt, der thut aber so viel, als gläubet er keine christliche Kirche, und verdammt damit nicht allein die ganze heilige Kirche, als eine verdammte Ketzerin, sondern auch Christum selbst mit allen Aposteln und Propheten, die diesen Artikel, da wir sprechen: „Ich gläube eine heilige christliche Kirche," gegründet haben, und gewaltiglich bezeugen, nehmlich Christus Matth. XXVIII. 20. „Sieh, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Und S. Paulus I Tim. III, 15. „die Kirche ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit." Kann Gott nicht lügen, also auch die Kirche nicht irren. Und E. F. G. lassen solches nicht meinen Rath seyn, als aus mir gewachsen, sondern des heiligen Geistes, der aller Herzen und Sachen baß kennet, denn wir: derselbe hat uns solchen Rath gegeben durch sein auserwähltes Rüstzeug St. Paulum Tit. III, 10. 19. Da er spricht: „Einen ketzerischen Mann sollt wissen, daß er verkehrt ist, und hat sein Urtheil." — Auch die Stelle ist merkwürdig: „Wir bekennen, daß unter dem Papstthum viel christ-

äuſſerem und innerem Worte, als dem letzten Grunde eine Lehre zu bekennen oder zu verwerfen, ſo daß bald die ſichtbare Kirche die unſichtbare beurtheilt, bald umgekehrt. Daher die ſtete Unentſchiedenheit in der nachfolgenden Geſchichte der Lutheraner, ob und wiefern ſymboliſche Bücher als bindend anzunehmen ſeien, oder nicht, und wie die Schrift ſich zu denſelben verhalte; daher der Zwieſpalt ſelbſt darin, ob Luther eine ſichtbare oder unſichtbare Kirche gewollt habe; er wollte beide und lehrte beiden Widerſprechendes. Luthers wahrer Geiſt errang aber in dieſer Beziehung allmählig doch den entſcheidendſten Sieg, nur mit Umkehrung der Richtung: Luther folgte einem myſtiſchen Zuge, und Was ihm im dunkeln, überſchwänglichen, nicht zu bewältigenden Drange der Gefühle als das Wahre erſchien, hielt er feſt, wogegen ſich ſeine ſpäteren Bekenner dem verſtändigen Elemente im Menſchen vorherrſchend überließen, und darum, Was ihnen verſtändig erſcheint, Weſſen ſie ſich am Leichteſten und Bequemſten mit dem Verſtande bemächtigen können, auch ſogleich für Schriftlehre halten. Weil die Subjectivität entſcheiden ſoll, was hiſtoriſches Factum iſt, erblicken wir die zahlloſen Variationen der Lehre Chriſti, und Was einem Jeden wahr dünkt, legt er ſogleich auch dem Heilande in den Mund. So kam es dahin, daß die Offenbarung Gottes in Chriſto unter Chriſten ſelbſt bezweifelt, verworfen und ſogar dem Spotte preisgegeben wurde; denn eine Offenbarung, die uns über ihren eigenen Inhalt im Dunkeln läßt, und keine gemeinſame, feſte und dauernde Verſtändigung über denſelben unter ihren eigenen Anhängern hervorbringen kann, offenbart eben darum Nichts, widerſpricht dadurch und widerlegt ſich ſelbſt.

Wir wiederholen es noch einmal, Was es heißt: das Wort iſt Fleiſch, iſt Menſch geworden, wurde Luther'n niemals klar: er würde im entgegengeſetzten Falle eingeſehen haben, erſtens, daß

---

liches Gutes, ja alles chriſtliches Gute ſei, rechte Taufe, rechtes Sacrament des Altars, rechte Schlüſſel zur Vergebung der Sünden, recht Predigtamt, rechter Katechismus. Ich ſage, daß unter dem Papſt die wahre Chriſtenheit iſt; ja der rechte Ausbund der Chriſtenheit u. ſ. w." Nun die Anwendung auf ſeine Gegner.

es bei weitem mehr heiße, als es habe dreißig Jahre und etliche ſichtbar und vernehmlich in Paläſtina unter den Juden gewirkt; zweitens: daß es auch bei Weitem mehr ſagen wolle, als das Wort habe damit geendet, daß es glücklich noch vor ſeinem Erlöſchen zu Papier gebracht worden ſei. Hätte ſich Luther zum wahren Begriffe der Menſchwerdung des Logos erheben können, ſo würde er auch gewiß die Kirche als Erziehungsanſtalt begriffen haben, Was nirgends klar bei ihm hervorgehoben iſt, und noch weniger von ſeinem Standpuncte aus verſtanden werden könnte, wenn er ſich auch darüber aufs Deutlichſte hätte vernehmen laſſen: man ſieht bei ihm nicht einmal ein, wie auch der Menſch nur zur heiligen Schrift kömmt, und ſchon gar nicht, warum er des Unterrichts und der menſchlichen Erziehung bedarf, um zur wahren Erkenntniß zu gelangen: Gott belehrt ihn ja allein und zwar inwendig, man begreift es eben ſo wenig, als warum auch menſchliche Ermahnung, Drohung, Belehrung u. ſ. w. vonnöthen iſt, um den Menſchen zum Wollen des Guten zu beſtimmen, da es ja Gott allein wirkt.

§. 49.

Wahres und Falſches in Luthers Lehre von der Kirche.

Luthers Begriff von der Kirche iſt aber deßungeachtet nicht falſch, obgleich er einſeitig iſt. War es ihm auch unmöglich, die Kirche als eine lebendige Anſtalt auffaſſen zu lehren, in der der Menſch heilig wird, ſo behielt er doch die Betrachtungsweiſe von ihr bei, daß ſie aus Heiligen beſtehen ſoll, wodurch ihr höchſter und letzter Zweck ausgeſprochen iſt. An mehr als einem Orte ſagt er, er lege ein großes Gewicht auf die Definition der Kirche als einer Gemeinſchaft der Heiligen, weil ein Jeder ſogleich daraus entnehmen könne, Was er ſein ſolle. Das Innere der Kirche, was denn doch das Wichtigſte iſt, tritt überall hervor, und daß noch Niemand ſich des wahren Bürgerthums im göttlichen Reiche erfreuen kann, wenn er nur äuſſerlich der Kirche angehört, nicht in den Geiſt Chriſti eingedrungen iſt, und deſſen belebende Kraft an ſich wahrgenommen hat, iſt recht lobenswerth

bezeichnet. Auch iſt nicht zu zweifeln, daß Chriſtus ſeine Kirche mittels Derjenigen in ſiegreicher Kraft erhält, die in ſeinem Glauben leben, ihm mit Geiſt und Sinn angehören, und ſeiner Wiederkunft ſich erfreuen; es iſt nicht zu zweifeln, daß dieſe die Träger ſeiner Wahrheit ſind, und daß ohne ſie dieſelbe zuverläßig vergeſſen, in lauter Irrthum übergehen, oder in ein hohles, leeres Formelweſen ſich verwandeln würde. Ja gewiß Dieſe, die Unſichtbaren, die in das Bild Chriſti Uebergegangenen und Vergöttlichten ſind die Träger der ſichtbaren Kirche: die Böſen in der Kirche, die Ungläubigen, die Scheinheiligen, todte Glieder am Leibe Chriſti, würden keinen Tag die Kirche, ſelbſt in ihrer Aeuſſerlichkeit zu bewahren vermögen: Was an ihnen liegt, thun ſie ja gerade Alles, die Kirche zu zerreißen, niedrigen Leidenſchaften zu opfern, zu beflecken, und dem Hohn und Spott ihrer Feinde preiszugeben. In ununterbrochener Fruchtbarkeit erweckt der Herr aus der Fülle ſeiner Kraft Männer, durch die er Licht und ſtets friſches Leben über ſeine Anſtalt ausgießt; aber eben, weil ſie als die Seinigen nach Menſchenweiſe nicht untrüglich erkannt werden können, auch nicht erkannt werden ſollen, um kein Menſchenvertrauen zu befördern, und die Seinigen nach keinem Menſchen, heiße er Athanaſius oder Arius, Auguſtinus, Luther oder Calvin, benennen zu laſſen, ſind wir von ihm an ſeine Anſtalt gewieſen, in der die Wahrheit nicht untergehen kann, weil er, die Wahrheit und das Leben ſelbſt, nie in ihr ſtirbt.

Luther hat ferner die Nothwendigkeit, daß eine von Gott unmittelbar ausgehende Offenbarung auch eine göttlich gegründete Kirche, und der chriſtliche Glaube eine höhere Bürgſchaft, als eine blos menſchliche erheiſche, richtig eingeſehen: ſein Fehler aber war, daß er nicht gründlich erwog, Was es heißt, die unmittelbare Offenbarung in Chriſto ſei eine äuſſere, denn ſonſt würde er auch begriffen haben, die göttlich gegründete Kirche ſei eine ſichtbare, von dem ſichtbar erſchienenen Worte Gottes geſtiftete und die Bürgſchaft des Glaubens zunächſt eine äuſſere. Unendlich viel hängt von dieſem Nichteinſehen ab; die ſogenannte unſichtbare Offenbarung im Geiſte des Menſchen beſtimmt ſeitdem in der von ihm ins Daſein gerufenen religiöſen Geſellſchaft immer

die Auffaſſung der ſichtbaren, auch der geſchriebenen, und je nachdem Jemand glaubt, Gott offenbare ſich in ſeinem Inneren, deutet und dreht er das äuſſere Wort, und man kann lutheriſcher Seits nichts Gegründetes dagegen einwenden, da ja aus der inneren Kirche die äuſſere hervorgeht.

Endlich hat der Satz, daß die innere Kirche zuerſt zu ſetzen ſei und dann erſt die äuſſere, eine vollkommen wahre Seite, wodurch Luther getäuſcht wurde. Wir ſind nicht eher lebendige Glieder der äuſſeren Kirche, als bis wir der inneren angehören; das von auſſen Dargebotene muß in und von uns nacherzeugt, das Objective ſubjectiv geworden ſein, ehe wir uns als wahre Genoſſen der chriſtlichen Kirche zu betrachten berechtigt ſind. Inſofern iſt freilich die unſichtbare Kirche der ſichtbaren voranzuſetzen, und dieſe wird ewig aus jener erneuert. Allein dieſes Reich Gottes in uns beginnt, wächſt und reift nur, wenn es uns äuſſerlich zuerſt entgegentritt, und uns in ſich aufzunehmen die erſten Schritte macht. Die äuſſere Anregung, Belehrung und Erziehung iſt ſtets die erſte Bedingung des innerlichen Erregt-, Gelehrt- und Erzogen-Werdens; iſt aber das Aeuſſere ſofort Inneres geworden, dann wird das Innere auch wieder äuſſerlich, und das von Auſſen nach Innen gedrungene Bild wird von Innen nach Auſſen zurückgeworfen. Indem aber Luther mit der beſtehenden äuſſeren Kirche brechen wollte, mußte er die innere ſchlechthin zuerſt ſetzen, und ſich als unmittelbaren Gottesgeſandten betrachten[1]). Seine Anſicht indeß von dem Verhältniſſe der inneren zur äuſſeren Kirche zum allgemeinen Grundſatze erhebend, verfiel er in die größten Inconvenienzen; er verlangte

1) Nach ſeiner Abreiſe von der Wartburg ſchrieb Luther bekanntlich von Borna aus an den Churfürſten Friedrich: „ſein Evangelium habe er nicht von Menſchen, ſondern allein vom Himmel, von Jeſu Chriſto, darum ſey er Chriſti und Evangeliſt, und wolle ſich künftig ſo nennen.“ Auch Calvin in der Antwort auf Sadolets Brief an die Genfer beruft ſich auf dieſe unmittelbare Sendung: Opusc. p. 106. Ministerium meum, quod Dei vocatione fundatum ac sanctum fuisse non dubito p. 107. Ministerium meum, quod quidem ut a Christo esse novi etc.

einerſeits, und zwar mit der Betrachtungsweiſe, die er von ſich ſelbſt, als einem göttlich inſpirirten Evangeliſten, gewonnen hatte, ganz übereinſtimmend, daß die bei ihm von Innen als Gottes Stimme nach Auſſen vorgedrungene Lehre gerade auch nur wieder von den Seinigen nacherzeugt werden dürfe, alſo von ihm an die äuſſere Kirche wieder die innere hervorbringen und ſchlechthin bedingen ſolle, und vernichtete ſomit ſein eigenes Princip [1]).

---

1) In den neueren Zeiten iſt es oft verneint worden, daß Luther für alle Zukunft dogmatiſche Beſtimmungen habe feſtſetzen wollen; jedoch mit einer Art von Beweisführung, die man unter allen Verhältniſſen, in welchen keine perſönlichen Intereſſen zu vertreten geweſen wären, für durchaus ungenügend erklärt hätte. Man verſetzt ſich ſchon gar nicht in den Geiſt jener Zeiten, und namentlich wird ohne alle Berückſichtigung des Charakters der Reformatoren, insbeſondere Luthers geurtheilt, wenn die genannte Abſicht deſſelben in Abrede geſtellt werden will. Am wenigſten könnte man ſich ſeine Standhaftigkeit und Ausdauer erklären, ja nicht einmal den Anfang ſeiner Reformation, wenn die dogmatiſche Unentſchiedenheit des größten Theils ſeiner jetzigen Verehrer eine ſeiner Eigenthümlichkeiten geweſen wäre. Doch wir müſſen zur Begründung des im Text Geſagten Luthern ſelbſt, wenn auch nur mit Wenigem, vernehmen. Adv. Erasm. Roterod. l. l. p. 182. b. ſtellt er den Grundſatz auf: fidei est, non falli, welchen er eben auch auf einzele Artikel nach folgender Stelle angewendet wiſſen will. Erasmus hatte geſagt, wenn die Lehre von der Freiheit des Menſchen ein Irrthum wäre, Gott hätte ihn gewiß nicht in ſeiner Kirche geduldet, und ihn irgend einem Heiligen geoffenbart. Darauf antwortet Luther: Primum non dicimus, errorem hunc esse *in ecclesia sua* toleratum a Deo, nec in ullo *suo* sancto; ecclesia enim spiritu Dei regitur, Sancti aguntur spiritu Dei. Rom. VIII. Et Christus cum ecclesia sua manet usque ad consummationem mundi. Matth. XXVIII. Et ecclesia est firmamentum et columna veritatis. II Tim. III. Haec, inquam, novimus, nam sic habet et symbolum omnium nostrum: «credo ecclesiam sanctam catholicam,» ut impossibile sit, *illam errare etiam in minimo articulo*. Ja Luther fügt noch hinzu: Atque si etiam donemus, aliquos electos in errore teneri in tota vita, *tamen ante mortem necesse est, ut redeant in viam* etc. In ſeinem Gutachten über das kaiſerliche Decret vom 22.

ihm und der göttlichen Idee; es kam von Auſſen zu den Menſchen, und zwar zuerſt zu den Apoſteln, in welchen alſo das Reich Gottes durch das von Auſſenher, menſchlich zu ihnen ſprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, ſo daß es von Außen in ſie hineindrang. Als dieſe durch den Menſch gewordenen Sohn Gottes von Auſſen nach Innen gebildet waren, und ſodann den äuſſeren Beruf erhalten hatten, das Evangelium weiter zu verkünden, zogen ſie in Länder, wo das Reich Gottes gleichfalls nicht war, ſondern die Herrſchaft des Satans, und führten auch ihrer Seits als Werkzeuge des in ihnen wirkenden Chriſtus von Auſſenher das Bild des himmliſchen Menſchen in das Innere Derjenigen, in welchen zuvor das Bild des irdiſchen ausgeprägt war. Und wie Chriſtus an ihnen gethan, alſo thaten auch die Apoſtel an Anderen aufs Neue: auch ſie beſtellten Jünger, die gleich ihnen die Heilslehre weiter verkündeten, wie es die heilige Schr iſt an zahlreichen Stellen laut ſpricht, und ſo ging immer fort und fort aus der ſichtbaren Kirche die unſichtbare hervor. Dieſe Ordnung forderte der Begriff einer äuſſeren hiſtoriſchen Offenbarung, deren ganzes, eigenthümliches Weſen ein fortwährendes, beſtimmtes, äuſſeres Lehramt erheiſcht, an welches ein Jeder ſich zu halten hat, der dieſelbe will kennen lernen. Durch das Zeugniß dieſes Lehramtes, durch ein äuſſeres Zeugniß alſo, wird die äuſſere Offenbarung in ihrer Wahrheit, Reinheit und Ganzheit erhalten.

Ganz anders nun nach Luther. Zuerſt iſt das chriſtliche Bewußtſein (interior claritas sacrae scripturae), dann kömmt auch die äuſſere Gewißheit (exterior claritas sacrae scripturae); die Kirche iſt eine Gemeinſchaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht verkündet wird; vor Allem ſind mithin Heilige vorhanden, deren Urſprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt iſt, — dann predigen ſie. Wie ſind ſie denn ſelbſt Jünger Chriſti geworden? Das allgemeine Prieſterthum aller Chriſten geht voraus, und aus dieſem wächſt das beſondere hervor; da doch umgekehrt das Beſondere das Allgemeine bedingt, das Aeuſſere das Innere. Haben doch nicht die Apoſtel den Herrn hervorgebracht, haben doch auch eben ſo wenig die Schüler der Apoſtel

dieſe ſelbſt gewählt. Und worin hat nach Luther Jemand in letzter Inſtanz die Gewißheit zu finden, daß er in der Wahrheit ſtehe? In einem lediglich inneren Acte, in dem Zeugniſſe des heiligen Geiſtes; gleich als wäre die Offenbarung in Chriſto Jeſu eine innere, gleich als wäre er nicht Menſch geworden, als käme es mithin nicht auf ein äuſſeres Zeugniß, als käme es nicht darauf an, durch eine äuſſere Auctorität gewiß zu werden, Was er gelehrt hat. Daher das Anſehen der Tradition in der katholiſchen, und die Verwerfung derſelben in der proteſtantiſchen Kirche. Die äuſſere Auctorität der Kirche verwandelte ſich bei Luther in eine innere, und das äuſſerliche als göttlich beglaubigte Wort in die innere Stimme Chriſti und ſeines Geiſtes. Wollte er von ſeiner Idee der Kirche folgerecht rückwärts ſchließen auf Chriſtus, ſo hätte er einen äuſſeren, hiſtoriſchen Chriſtus, eine äuſſere Offenbarung recht wohl miſſen können, ja die letztere hätte er als unpaſſend abweiſen müſſen. Aber das ganze Chriſtenthum ruht auf dem Menſch gewordenen Sohne Gottes; Luther verſuchte daher auch durch Berufung auf das äuſſere, geſchriebene Wort ſich noch im Einklange mit einer äuſſeren Offenbarung zu halten; allein die Unmöglichkeit, ſeine Lehre über allen billigen Zweifel und wohl gegründete Einwürfe, die ſelbſt aus der Schrift entnommen werden konnten, erhaben darzuſtellen, trieb ihn immer den Katholiken gegenüber dahin, die letzte Entſcheidung dem inneren Wort einzuräumen[1]; nur den fanatiſchen Secten gegenüber, die ſelbſt auf die innere Stimme des Geiſtes ſich beriefen, hielt er das äuſſere Wort feſt, und ſtützte ſich ſogar auf die Auctorität der ſtets geweſenen ſichtbaren Kirche[2]. Aus dieſer

1) Als Beweis hiefür kann noch die Conferenz von Regensburg v. J. 1541 angeführt werden, auf welcher die beiderſeitigen Collocutoren über den Artikel ſich verſtändigt hatten, daß der Kirche die Erklärung der Schrift zukomme. Als es ſich nun aber um den Begriff von der Kirche handelte, und die Katholiken die äuſſere ſichtbare darunter verſtanden, erklärte Melanchthon am Ende, es ſeien die Heiligen, die hier unter Kirche zu verſtehen ſeien, d. h. die, in welchen Gott allein den Glauben erzeugt hat.

2) Luther ſagt in einem Briefe an Albrecht von Preußen: „Es iſt

weſentlichen Verkehrtheit floß daher auch das ſtete Schwanken zwiſchen der Annahme einer ſichtbaren und unſichtbaren Kirche,

---

dieſer Artikel (von der Gegenwart Chriſti im Sakramente des Altars) nicht eine Lehre oder Aufſatz von Menſchen erdichtet, ſondern klärlich im Evangelio durch helle, reine, ungezweifelte Worte Chriſti geſtiftet und gegründet und von Anfang der chriſtlichen Kirchen in aller Welt, biß auf die Stunde einträchtiglich geglaubet und gehalten. Wie das ausweiſen die lieben Väter, Bücher und Schriften, beider griechiſcher und lateiniſcher Sprache, dazu der tägliche Brauch und das Werk mit der erfahrung bis auf dieſe Stunde. Welches Zeugniß der ganzen heiligen chriſtlichen Kirche (wenn wir ſchon nichts mehr hätten) ſoll uns allein genugſam ſeyn, bei dieſem Artikel zu bleiben, und darüber keinen Rottengeiſt noch zu hören noch zu leiden, denn es gefährlich iſt und erſchrecklich, etwas zu hören und zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heiligen chriſtlichen Kirchen, ſo ſie von Anfang her nun über fünfzehnhundert Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. Wenn es ein neuer Artikel wäre, und nicht von Anfang der heiligen chriſtlichen Kirche, oder wäre nicht bei allen Kirchen noch bei der ganzen Chriſtenheit in aller Welt ſo einträchtiglich gehalten, wäre es nicht gefährlich und ſchrecklich, daran zu zweifeln oder zu disputiren, ob es recht ſei. Nun er aber von Anfang her, und ſo weit die ganze Chriſtenheit iſt, einträchtiglich gehalten iſt, wer nun daran zweifelt, der thut aber ſo viel, als gläubet er keine chriſtliche Kirche, und verdammt damit nicht allein die ganze heilige Kirche, als eine verdammte Ketzerin, ſondern auch Chriſtum ſelbſt mit allen Apoſteln und Propheten, die dieſen Artikel, da wir ſprechen: „Ich gläube eine heilige chriſtliche Kirche," gegründet haben, und gewaltiglich bezeugen, nehmlich Chriſtus Matth. XXVIII. 20. „Sieh, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Und S. Paulus I Tim. III, 15. „die Kirche iſt eine Säule und Grundfeſte der Wahrheit." Kann Gott nicht lügen, alſo auch die Kirche nicht irren. Und E. F. G. laſſen ſolches nicht meinen Rath ſeyn, als aus mir gewachſen, ſondern des heiligen Geiſtes, der aller Herzen und Sachen daß kennet, denn wir: derſelbe hat uns ſolchen Rath gegeben durch ſein auserwähltes Rüſtzeug St. Paulum Tit. III, 10. 19. Da er ſpricht: „Einen ketzeriſchen Mann ſollt wiſſen, daß er verkehrt iſt, und hat ſein Urtheil." — Auch die Stelle iſt merkwürdig: „Wir bekennen, daß unter dem Papſtthum viel chriſt-

äuſſerem und innerem Worte, als dem letzten Grunde eine Lehre zu bekennen oder zu verwerfen, ſo daß bald die ſichtbare Kirche die unſichtbare beurtheilt, bald umgekehrt. Daher die ſtete Unentſchiedenheit in der nachfolgenden Geſchichte der Lutheraner, ob und wiefern ſymboliſche Bücher als bindend anzunehmen ſeien, oder nicht, und wie die Schrift ſich zu denſelben verhalte; daher der Zwieſpalt ſelbſt darin, ob Luther eine ſichtbare oder unſichtbare Kirche gewollt habe; er wollte beide und lehrte beiden Widerſprechendes. Luthers wahrer Geiſt errang aber in dieſer Beziehung allmählig doch den entſcheidendſten Sieg, nur mit Umkehrung der Richtung: Luther folgte einem myſtiſchen Zuge, und Was ihm im dunkeln, überſchwänglichen, nicht zu bewältigenden Drange der Gefühle als das Wahre erſchien, hielt er feſt, wogegen ſich ſeine ſpäteren Bekenner dem verſtändigen Elemente im Menſchen vorherrſchend überließen, und darum, Was ihnen verſtändig erſcheint, Weſſen ſie ſich am Leichteſten und Bequemſten mit dem Verſtande bemächtigen können, auch ſogleich für Schriftlehre halten. Weil die Subjectivität entſcheiden ſoll, was hiſtoriſches Factum iſt, erblicken wir die zahlloſen Variationen der Lehre Chriſti, und Was einem Jeden wahr dünkt, legt er ſogleich auch dem Heilande in den Mund. So kam es dahin, daß die Offenbarung Gottes in Chriſto unter Chriſten ſelbſt bezweifelt, verworfen und ſogar dem Spotte preisgegeben wurde; denn eine Offenbarung, die uns über ihren eigenen Inhalt im Dunkeln läßt, und keine gemeinſame, feſte und dauernde Verſtändigung über denſelben unter ihren eigenen Anhängern hervorbringen kann, offenbart eben darum Nichts, widerſpricht dadurch und widerlegt ſich ſelbſt.

Wir wiederholen es noch einmal, Was es heißt: das Wort iſt Fleiſch, iſt Menſch geworden, wurde Luther'n niemals klar: er würde im entgegengeſetzten Falle eingeſehen haben, erſtens, daß

---

liches Gutes, ja alles chriſtliches Gute ſei, rechte Taufe, rechtes Sacrament des Altars, rechte Schlüſſel zur Vergebung der Sünden, recht Predigtamt, rechter Katechismus. Ich ſage, daß unter dem Papſt die wahre Chriſtenheit iſt; ja der rechte Ausbund der Chriſtenheit u. ſ. w." Nun die Anwendung auf ſeine Gegner.

gemäß nicht ſein ſolle, ſollte nach den ſchweren Erfahrungen, die wir beſonders in unſern Tagen gemacht haben, und noch täglich machen können, Niemand mehr läugnen wollen.

§. 51.

Lehre der Reformirten von der Kirche.

Die allgemeinen Anſichten von der Kirche nahmen die Reformirten ohne Veränderung von Luther auf, und beſtätigten dieſelben feierlich in ihren ſymboliſchen Schriften[1]). Nur zeichnet ſich Calvin durch manche Eigenthümlichkeiten aus, die einer Erwähnung werth ſein dürften. Die Erſcheinungen in dem weiten Umkreiſe des kirchlichen Lebens, die ſeit der von Luther verſuchten Umgeſtaltung deſſelben bis auf die Blüthezeit Calvins in der reichſten Mannigfaltigkeit dem Beobachter dargeboten wurden, waren nicht, ohne den tiefſten Eindruck in Calvin zu hinterlaſſen, vorübergegangen. Er hatte die grenzenloſe Willkühr beobachtet, die ſich an die neuen Grundſätze anſchloß; es war ihm nicht entgangen, wie der von ſeinem Vorgänger geltend gemachte Begriff von einem Chriſten, als einem in ſich ſelbſt abgeſchloſſenen, allgenügſamen, alle ſeine höheren Bedürfniſſe aus eigener innerer Geiſtesfülle befriedigenden Weſen eine Erdichtung ſei, die aller Erfahrung widerſpreche[2]); es war ihm aufgefallen, wie die

1) *Zwingl.* Commentar. de vera et falsa relig Opp. Tom. II. fol. 197., wo er ſeinen ganzen Vortrag über die Kirche in zehn kurze Sätze zuſammenfaßt. *Calvin.* Instit. l. IV. c. 1. fol. 190 seq. *Conf. Helvet.* I. c. XVII. ed. Aug. p. 47. *Helvet.* II. Art. XIV. *Anglic.* XIX. p 133., welche jedoch den ſichtbaren Charakter der Kirche ſehr klar hervorhebt: Ecclesia Christi visibilis est coetus fidelium, in quo verbum Dei purum praedicatur, et sacramenta, quoad ea, quae necessario exigantur, juxta Christi institutum recte administrantur. Anders wieder dagegen die *Confessio Scotica* Art. XVI. p. 156. Die ungriſche weiß Nichts über die Kirche zu ſagen; dagegen nimmt ſie einen §. de vestitu Pastorum auf, p. 251.

2) *Calvin.* Instit. l. IV. c. 1. §. 5. fol. 572. Etsi externis mediis alligata non est Dei virtus, tamen ordinario docendi modo alligavit: quem

Vorſteher der neuen Kirche ſo vielfältig ohne Einfluß und Achtung daſtanden, wie das Volk, welches dieſelben als das beliebige Werk ſeiner Hände zu betrachten angewieſen war, ihnen oft den dringendſten Gehorſam verſagte, und wenn nicht die Gewalt der Fürſten ſich entwickelte, alle Ordnung und Zucht ſich auflöſte[1]). Da in Genf, dem Hauptſchauplatze der Thätigkeit Calvins, die kirchliche Reformation an eine bürgerliche Umwälzung geknüpft war, verwüſtete ohnedies die wildeſte Zügelloſigkeit alle Sitte, und der Stoff zum ernſteſten Nachdenken wurde in Menge gereicht.

Calvin glaubte daher das Band, welches den Einzelnen mit einem größeren Ganzen verknüpfe, recht ſehr hervorheben, eine neue Verehrung der Kirche, von welcher Luther ſtets ſo geringſchätzend geſprochen, von welcher er nie einen klaren Begriff gewonnen hatte, erſchaffen, und das Anſehen ihrer Vorſteher feſter gründen zu müſſen. Er trug ſorgfältig Alles zuſammen, was von jeher über die Kirche Gutes oder doch für ſeine Zwecke Brauchbares geſagt worden war, und nahm ſogar kein Bedenken, manche Blumen aus dem verhaßten Corpus juris canonici in ſeinen Garten zu verpflanzen; freilich ohne ihre Herkunft namhaft zu machen. So zog er es vor, lieber die im proteſtantiſchen Syſteme ganz haltloſen und alles wahren Grundes entbehrenden Sätze in ſeine Inſtitutionen der chriſtlichen Religion aufzunehmen, als folgerichtig ſeine von Luther ererbten Grundſätze anzuwenden. Gleich im Eingange ſeiner Abhandlung von der Kirche macht er auf die natürliche Unwiſſenheit, Trägheit und Flatterhaftigkeit des Menſchen, und dadurch auf das Bedürfniß gewiſſer Veran-

---

dum recusant tenere fanatici homines, multis se exitialibus laqueis involvunt. Multos impellit vel superbia, vel fastidium, vel aemulatio, ut sibi persuadeant privatim legendo et meditando se posse satis proficere, atque ita contemnant publicos coetus et praedicationem supervacuam ducant. Quoniam autem sacrum unitatis vinculum, quantum in se est, solvunt vel abrumpunt etc

1) L. c. §. 11. fol. 375. Ejus (satanae) arte factum est, ut pura verbi praedicatio aliquot saeculis evanuerit: et nunc eadem improbitate incumbit ad labefactandum ministerium; quod tamen sic in ecclesia Christus ordinavit, ut illo sublato hujus aedificatio pereat etc.

ſtaltungen aufmerkſam, um den Glauben zu erzeugen, zu fördern und zur vollkommenen Reife zu bringen. In der Kirche ſei der Schatz des Evangeliums niedergelegt, ſagt er hierauf, Hirten und Lehrer ſeien von Gott eingeſetzt, und mit Auctorität ausgerüſtet worden, auf daß die Predigt immerhin blühe, eine heilige Uebereinſtimmung im Glauben und eine rechte Ordnung erzielt werde[1]). Machte ihm aber ſeine Vernunft den Einwurf, wie, wenn es ſich alſo mit der Kirche verhalte, er ſich wohl berechtigt glauben könne, die Bande mit der beſtehenden zu zerreißen, ſo betäubte er ſein Gewiſſen mit den heftigſten Schmähungen gegen dieſelbe, und konnte verſichert ſein, daß das Geſchlecht, welches einmal auf Menſchen zu ſchwören, und ihre Anſichten als Gotteswort zu verehren begonnen hatte, dergleichen Ausbrüche wilder Leidenſchaft anſtatt der Gründe hinnehmen werde[2]).

Nach dieſen einleitenden Bemerkungen ſpricht Calvin zuerſt von der unſichtbaren Kirche, und fordert die Seinigen auf, erſtens, die Ueberzeugung feſtzuhalten, daß wirklich eine ſolche vorhanden ſei, eine Schaar von Auserwählten nämlich, die, obgleich ſie ſich nicht von Angeſicht zu Angeſicht kennen, dennoch in Einem Glauben, in Einer Hoffnung, in Einer Liebe und demſelben heiligen Geiſte als Glieder unter dem Einen Chriſtus, dem gemeinſamen Haupte, vereinigt ſeien; zweitens, mit unerſchütterlicher Zuverſicht anzunehmen, daß ſie ſelbſt zu dieſer unſichtbaren Kirche gehören, die nur eine ſein könne, indem eine Theilung Chriſti unmöglich ſei. Sodann ſagt er: umgibt uns alſo auch von allen Seiten eine traurige Oede, die auszurufen ſcheint, die Kirche ſei verſchwunden, ſo laßt uns wiſſen, der Tod Jeſu ſei nicht unfruchtbar, Gott wiſſe die Seinigen auch in Winkeln zu bewahren. Der Leſer bemerkt hiebei von ſelbſt,

---

1) *Calvin.* Inſtit. l. IV. c. 1. fol. 370. Quia autem ruditas nostra et segnities (addo etiam ingenii vanitatem) externis subsidiis indigent .... Pastores instituit ac doctores (Deus), quorum ore suos doceret: eos auctoritate instruxit, nihil denique omisit, quod ad sanctum fidei consensum et rectum ordinem faceret.

2) L. c. c. 2. fol. 381—386.

daß Calvin neben jenen Rückſichten, die in ſeiner Lehre von der Prädeſtination zu ſuchen ſind, noch aus einem beſonderen Grunde auf die Befeſtigung des Bewußtſeins, der unſichtbaren Kirche anzugehören, hinwirkte: die allgemeine Verwilderung, die er bei den Seinigen gewahrte, drohte den Glauben zu untergraben, daß eine in Wahrheit ſo zu nennende Reformation erzielt worden ſei[1]); er lenkt alſo den Blick von der Wirklichkeit hinweg, und führt ihn in das Dunkel einer unſichtbaren Welt, um der ewigen Sehnſucht des chriſtlichen Gemüths nach Gemeinſchaft eine Befriedigung zu gewähren, die die ſichtbare Kirche verſagte. Er geht nun aber ſogleich auf dieſe über, um ihr eine feſtere, ſchönere Geſtalt zu verleihen, ihre Wirkſamkeit und ihr Eingreifen in die Bildung der Gläubigen zu ſichern, die unſichtbare in der ſichtbaren durchſcheinen zu laſſen und in dieſer Weiſe den Verſuch zu wagen, die Glieder der erſteren mit der letzteren allmählig zu verſöhnen.

Wie heilbringend, ja unerläßlich die Einſicht in das Weſen der ſichtbaren Kirche ſei, ſagt er, ergibt ſich ſchon allein aus ihrem ruhmvollen Namen „Mutter". Es gibt keinen Eingang in das Leben, wenn nicht ſie uns in ihrem Schooße empfängt, wenn nicht ſie uns gebiert, mit ihren Brüſten ernährt, und endlich unter ihrer Hut und ihrem Schirm beſchützt, bis wir das ſterbliche Fleiſch ausziehen, und den Engeln gleich ſein werden. Denn unſere Schwäche geſtattet die Entlaſſung aus der Schule

1) L. c. §. 13. fol. 376. Dum enim apud eos, quibus Evangelium annuntiatur, ejus doctrinae non respondere vitae fructum vident, nullam illic esse ecclesiam statim judicant. Justissima quidem est offensio, cui plus satis occasionis hoc miserrimo saeculo praebemus; nec excusare licet maledictam ignaviam, quam dominus impunitam non sinet: ut jam gravibus flagellis castigare incipit. Vae ergo nobis, qui tam dissoluta flagitiorum licentia committimus, ut propter nos vulnerentur imbeciles conscientiae. — Quia enim non putant esse ecclesiam, ubi non est solida vitae puritas et integritas, scelerum odio a legitima ecclesia discedunt, dum a factione improborum declinare se putant. Ajunt ecclesiam Christi sanctam esse etc.

nicht, ſo lange wir leben. Erwäge noch dazu, daß es auſſer ihrem Kreiſe keine Vergebung der Sünde gibt, und kein Heil; Jeſaias und Joel bezeugen es, und Ezechiel ſtimmt mit ihnen überein. Wir ſehen hieraus, daß ſich die väterliche Huld Gottes und das beſondere Zeugniß des geiſtigen Lebens auf ſeine Heerde beſchränkt, ſo daß die Trennung von der Kirche immer verderblich iſt.

Calvin beruft ſich hierauf auf Eph. IV, 11., wo der heilige Paulus ſagt, daß Chriſtus Einige zu Apoſteln, Andere zu Propheten, Andere zu Evangeliſten, Andere zu Hirten und Lehrern gemacht habe, um die Kirche zu erbauen, bis alle vollkommen und in Chriſto gleichförmig würden, eine Stelle, welche die katholiſche Kirche zur Begründung ihrer Anſchauung von ſich ſelbſt gebraucht hat. Der Reformator fügt zu dem Citate hinzu: „Wir ſehen, daß Gott, der in einem Augenblicke die Seinigen vollenden könnte, ſie doch nur mittels der kirchlichen Erziehung zum männlichen Alter will hinanwachſen laſſen. Wir ſehen ferner die Weiſe bezeichnet, in welcher dieſe Pläne Gottes ſich entwickeln ſollten: denn den Hirten iſt die Predigt des göttlichen Wortes übertragen; Alle müſſen ſich dieſe Vorſchrift gefallen laſſen, ſo daß ſie ſich zahm und gelehrig (mansueto et docili spiritu) der Leitung der Lehrer, die hiezu auserwählt ſind, hingeben. Schon lange zuvor hatte Jeſaias mit dieſem Merkmale die Kirche bezeichnet, indem er ſagt, „der Geiſt, der in dir iſt, und die Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, werden niemals aus deinem Munde weichen, und aus dem Munde deines Samens und deiner Enkel.“ Hieraus folgt, daß Diejenigen durch Hunger und Elend umzukommen verdienen, welche die geiſtliche Seelenſpeiſe, von oben herab durch die Hände der Kirche gereicht, verſchmähen. Auf daß wir alſo wiſſen, daß uns in irdenen Gefäßen ein unvergleichlicher Schatz dargeboten werde, tritt Gott ſelbſt auf, und will, in wiefern er der Gründer dieſer Ordnung iſt, in ſeiner Veranſtaltung gegenwärtig erkannt werden. — Gleichwie er das alte Volk nicht an die Engel verwies, ſondern Lehrer auf Erden erweckte, welche wahrhaft ein engliſches Werk verrichteten: ſo will er uns auch heute noch auf eine menſch-

liche Weiſe belehren. Und gleichwie er ehedem mit der Offenbarung ſeines Geſetzes allein nicht zufrieden war, ſondern in den Prieſtern Ausleger deſſelben dazugab, von deren Lippen das Volk den wahren Sinn deſſelben vernehmen ſollte: ſo iſt es auch heute ſein Wille, daß wir uns nicht blos der Leſung befleißen; Lehrer verordnete er vielmehr, auf daß wir durch ihre Hülfe unterſtützt würden. Ein zweifacher Nutzen ergibt ſich hieraus; denn einestheils prüft er hiedurch auf das Beſte unſern Gehorſam, wenn wir auf ſeine Diener gerade ſo hören, als ſpreche er ſelbſt, anderſeits iſt auch für unſere Schwäche dadurch geſorgt, indem er uns lieber durch Dollmetſcher auf menſchliche Weiſe anreden will, um uns zu ſich hinzuziehen, als uns durch den Donner von ſich abzuſtoßen. Nachdem nun Calvin bemerkt hat, daß den Abſonderungen von der Kirche immer Hochmuth oder Eiferſucht zum Grunde liege, und daß, Wer das heilige Band der Einheit löſe, auch der gerechten Strafe dieſes gottloſen Ehebruches, der Verblendung durch giftige Irrthümer und die abſcheulichſten Wahnbilder, nicht entfliehe, ſo ſagt er noch: „deſto verabſcheuenswerther ſind alſo die Abtrünnigen, die auf eine Tremung der Kirche ausgehen, es iſt als wenn ſie die Schafe aus der Hürde wegtreiben, und in den Rachen der Wölfe werfen“ [1]).

Calvin iſt eben ſo unerſchöpflich in Widerlegung ſeiner ſelbſt, als unerſchütterlich im Vertrauen auf die Gedankenloſigkeit der Menſchen, zu denen er ſich alles Ernſtes verſieht, daß ſie die Gründe, welche ſeinen Ungehorſam gegen die katholiſche Kirche verdammen, gutwillig als Beweiſe hinnehmen werden, daß ſie ſich ihm und ſeinen Inſtitutionen unterwerfen müſſen. Wie wir alſo, ſagt er anderwärts, eine unſichtbare Kirche bekennen, welche allein von dem Auge Gottes geſehen wird, ſo ſind wir auch gehalten, eine Kirche, die es für die Menſchen iſt, zu verehren und in ihrer Gemeinſchaft zu verharren [2]). Er vergißt hiebei

1) L. c. c. 1. §. 5. fol. 572.

2) *Calvin.* l. IV. c. 1. n. 7. fol. 374. Quemadmodum ergo nobis invisibilem, solius Dei oculis conspicuam ecclesiam credere necesse

nie, als Merkmal einer wahren chriſtlichen Gemeinde ihre Verehrung gegen das Miniſterium, gegen das Predigtamt, hervorzuheben[1]), und wenn Luther ſagte, dort ſei die wahre Kirche zu finden, wo das Evangelium recht verkündet werde, ſo fügt Calvin hinzu: dort ſei ſie zu finden, wo die Predigt des göttlichen Wortes mit Gehorſam angehört werde. „Wo mit Ehrfurcht, drückt er ſich aus, die Predigt des Evangeliums aufgenommen wird, da erſcheint weder ein trügeriſches, noch ein zweifelhaftes Bild der Kirche, und es geht Niemanden ungeſtraft dahin, ihr Anſehen zu verachten, oder ihre Ermahnungen zu verſchmähen, oder ihren Rath zu verwerfen, oder ihre Strafen zu verſpotten, noch weniger aber von ihr abzufallen und ihre Einheit aufzulöſen. Denn einen ſolchen Werth legt der Herr auf die Verbindung mit ſeiner Kirche, daß Derjenige für einen Abtrünnigen und Religionsläugner gehalten wird, der ſich von was immer für einer (beſonderen reformirten) Gemeinde, verehrt ſie anders das wahre Miniſterium des Worts und der Sacramente, hartnäckig losſagt. Es iſt doch gewiß nichts Geringes, daß ſie die Säule und Grundfeſte der Wahrheit, ſo wie das Haus Gottes genannt wird. Hiemit will Paulus ſagen, die Kirche ſei die treue Bewahrerin der Wahrheit, damit ſie ſich nicht aus der Welt verliere; denn durch ihren Dienſt und ihre Hilfe wollte Gott die reine Predigt ſeines Wortes bewahren, und ſich als einen Hausvater zeigen, indem er uns mit geiſtlichen Speiſen nährt und für Alles, was zu unſerm Heile dient, beſorgt iſt. Auch Das iſt kein geringes Lob, daß ſie die Auserwählte, die zu ſeiner Braut Auserkorene genannt wird, die ohne Runzel und ohne Fehl ſein müſſe, ſein Leib und ſeine Hülle. Hieraus folgt, daß die Losſagung von der Kirche eine Verläugnung Gottes und Chriſti iſt; deſto mehr hüt man ſich vor der

---

est, ita hanc, quae respectu hominum ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur.

1) L. c. §. 9. fol. 374. Quae (multitudo) si ministerium audit verbi, et admittit, si sacramentorum administrationem, ecclesia procul dubio habeti et censeri meretur.

verruchten Trennung zu hüten, weil wir, indem wir den Untergang der göttlichen Wahrheit, ſo viel an uns iſt, anſtreben, mit der ganzen Gewalt des Zornes Gottes vernichtet zu werden verdienen. Und kein abſcheulicheres Verbrechen kann ausgeſonnen werden, als durch gotteslästerliche Treuloſigkeit die Ehe zu verletzen, welche ſein eingeborner Sohn mit ihr einzugehen ſich gewürdigt hat“ [1]).

Endlich bemüht ſich Calvin aus gutem Grunde noch ganz beſonders ſeinen Leſern die Ueberzeugung beizubringen, daß keine Größe ſittlichen Verbrechens der Kirche ihren Charakter raube [2]), und Diejenigen, welche hierin allzu ſtrenge ſeien, und deßhalb zum Abfalle reizen, gewöhnlich nur von Hochmuth aufgeblaſen und von einer verderblichen Selbſtgefälligkeit getrieben werden. Sogar fügt er noch hinzu, daß wohl noch einige Verdunkelung des wahren Glaubens nicht allzu hoch anzuſchlagen ſei [3]).

---

1) L. c. §. 10. fol. 374—375.

2) L. c. c. 2. §. 1. fol. 381. Ubicunque integrum exstat et illibatum (verbi et sacramentorum ministerium) nullis morum vitiis aut morbis impediri, quominus ecclesiae nomen sustineat. c. 1. §. 16. fol. 377. Hoc tamen reperimus nimiam morositatem ex superbia magis et fastu falsaque sanctitatis opinione, quam vera sanctitate veroque ejus studio nasci. Itaque qui ad faciendam ab ecclesia defectionem sunt aliis audaciores, et quasi antesignani, ii ut plurimum nihil aliud causae habent, nisi ut omnium contemptu ostendant se aliis esse meliores.

3) L. c. §. 12. fol. 374. Quin etiam poterit vel in doctrina, vel in sacramentorum administratione vitii quippiam obrepere, quod alienare nos ab ejus communione non debeat. Wir wünſchten ſehr, daß es uns der Raum geſtattete, nun auch Einiges aus den Schriften des Theodor Beza über die Kirche mittheilen zu können. Was Calvin lehrt, wendet Beza trefflich an. Man leſe übrigens nur *Theodori Bezae* Vezelii epistt. theologg. lib. unus. Genev. 1573. ad Alamanum «ecclesiae Lugdunensis turbatorem» p. 48 seq., um ſich zu belehren, wie Calvins Grundſätze im Leben ausgeübt wurden.— Iſt es nicht als eine bis auf den heutigen Tag gebliebene Nachwirkung von Calvins tieferer Auffaſſung der Kirche zu betrachten, daß jetzt noch die reformirten deutſchen Theologen weit tüchtigeres über

Aus dieſen Grundſätzen Calvins muß es auch erklärt werden, warum er die Ordination beibehielt, und zwar mit der Beſtimmung, daß nicht das Volk, ſondern das Presbyterium dieſelbe zu vollziehen habe[1]: er zeigt ſich ſogar geneigt, die Prieſterweihe als ein Sacrament anzuerkennen. Gewiß findet auch von dieſem Standpuncte aus die merkwürdige Erſcheinung, daß in der engliſch-reformirten Kirche der Episcopat gerettet wurde, ihren tiefſten Grund, obwohl nicht geläugnet werden darf, daß mancherlei andere Umſtände hiebei noch mitgewirkt haben. Mit Luthers früheſten Anſichten konnte kein Episcopat beſtehen, und der ſchwediſche und däniſche iſt weſentlich von dem engliſchen verſchieden[2]. Hiemit wurde aber auch in der engliſchen Kirche der innere Widerſpruch mit ſich ſelbſt auf die Spitze getrieben. Eine katholiſche Hierarchie und eine proteſtantiſche Glaubenslehre in Einem und Demſelben! Die engliſchen Biſchöfe rühmen ſich mittelſt der katholiſchen Ordination in ununterbrochener Folge von den Apoſteln abzuſtammen und ſo mit der alten Kirche lebendigſt verknüpft zu ſein, und — brachen eben durch die

---

dieſen Gegenſtand darbieten, als die lutheriſchen? Marheineke, und zwar mehr noch in ſeinem Religionsunterrichte für Obergymnaſien als in ſeinem zu Vorleſungen auf Univerſitäten beſtimmten Lehrbuch der Dogmatik, und Schleiermacher ſind es, die unter den neueren Proteſtanten bei Weitem das Beſte über die Kirche zu ſagen wußten. Doch ging auch aus der Hegelſchen Schule (Marheineke hat ſchon früher recht gut über die Kirche gedacht, als er dieſer philoſophiſchen Partei angehörte) ein beſſerer Geiſt hervor.

1) L. c. l. IV. c. 3. §. 11—16. fol. 389—392. l. IV. c. 14. §. 20. fol. 418. Sacramenta duo instituta, quibus nunc christiana ecclesia utitur. *Loquor autem de iis, quae in usum totius ecclesiae sunt instituta. Nam impositionem manuum, qua ecclesiae ministri in suum munus initiantur, ut non invitus patior vocari sacramentum, ita inter ordinaria sacramenta non numero;* ſoll ein sacramentum ordinarium ſein, quod in usum totius ecclesiae (omnium fidelium) institutum est, ſo ſtimmt die katholiſche Kirche ganz mit Calvin zuſammen.

2) *Confess. Anglic.* Art. XXXVI.

Eingehung in die Kirchenumwälzung die Stetigkeit der Ueberlieferung ab.

Deſto mehr müſſen wir nun aber ſtaunen, wie Calvin die Anerkennung der Göttlichkeit der heiligen Schriften lediglich vom Zeugniſſe des heiligen Geiſtes im Inneren des Menſchen abhängig machen, und ſich dazu verſtehen konnte, den ſo wahren Satz Auguſtins: „ich würde den heil. Schriften nicht glauben, wenn mich nicht das Anſehen der Kirche dazu beſtimmte," ſo ganz kläglich zu mißdeuten [1]). Hier erlahmt wieder die Schwungkraft, die ſo ernſtlich bemüht war, der ſubjectiven Willkühr eine Objectivität entgegenzuſtellen, und ganz ſichtlich blos um den möglichen Folgerungen zu begegnen, die aus der unläugbaren Thatſache, daß in der katholiſchen Kirche und durch ſie der Kanon feſtgeſetzt, und alle einzelen Bücher unverſehrt erhalten wurden, zu Gunſten derſelben Kirche gezogen werden konnten [2]).

---

1) *Calvin.* Instit. l. I. c. 7. §. 3. fol. 15. Maneat ergo fixum, quos spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse αὐτόπιστον, neque demonstrationibus et rationi subjici eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem spiritus testimonio consequi. — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat: talis notitia, cui optima ratio constat, nempe in qua securius constantiusque mens acquiescit, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat.

2) L. c. §. 1. fol. 14. Sic enim magno cum ludibrio Spiritus sancti quaerunt: ecquis nobis fidem faciat, haec a Deo prodiisse? Ecquis salva ac intacta ad nostram usque aetatem pervenisse certiores reddat? Ecquis persuadeat, librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum, nisi certam istorum omnium regulam ecclesia praescriberet? Pendet igitur, inquiunt, ab ecclesiae determinatione et quae scripturae reverentia debeatur, et qui libri in ejus catalogo censendi sint. Ita sacrilegi homines, dum sub ecclesiae praetextu volunt effraenatam tyrannidem evehere, nihil curant, quibus se et alios absurditatibus illaqueent, modo hoc unum extorqueant apud simplices, ecclesiam nihil non posse. Kein Katholik drückt ſich übrigens ſo aus, daß es von der Beſtimmung der Kirche abhänge, welche Verehrung der heiligen Schrift gebühre, und welche Bücher für kanoniſch gehalten werden ſollen.

Doch gingen die genannten Grundſätze Calvins aus der durch und durch ſubjectiven Art des Proteſtantismus hervor, und es muß zugeſtanden werden, daß ſeine Anſichten über Kirche weit mehr im Widerſpruch mit dem innerſten Weſen der Reformation ſtehen, als ſeine Meinung über die Art, ſich des göttlichen Urſprunges einer heiligen Schrift zu verſichern, mit ſeinen Anſichten von der Kirche. Jeden Falls aber bringt es ſeinem Scharfſinne ſowohl, als ſeinem chriſtlichen Geiſte viel Ehre, daß er einſah, oder doch fühlte, auf dem Wege einer blos gelehrten Forſchung laſſe ſich hier für den Gläubigen zu keinem beruhigenden Reſultate gelangen, da ſich wegen der Dunkelheit, die ſich über die Entſtehung der heiligen Schriften, und über die Bildung des Kanons, ja über die zwei erſten Jahrhunderte überhaupt verbreite, immer Zweifel über die Aechtheit des einen oder des anderen kanoniſchen Buches erheben laſſen, Zweifel, auf deren endliche Löſung hin der Glaube nicht eingeſtellt werden könne; daß ſomit eine höhere Gewährleiſtung geſucht werden müſſe. Er fand eine ſolche, frühere Andeutungen weiter verfolgend; und Was er gefunden, iſt nicht falſch, aber einſeitig, ungenügend, und für die Kirche troſtlos. Daß durch ſolche Grundſätze der von einem einſeitig gebildeten religiöſen Geiſtesleben ausgehenden

---

vielmehr ſagten die Katholiken von jeher, die Kirche ſei Zeuge und Bürge, daß die kanoniſchen Schriften ſeien, wofür ſie gehalten werden. Calvin drückt ſich jedoch noch redlicher aus, als Luther, der in ſeiner Auslegung des Briefes an die Galater I. Kap. S. 30. b. (Wittenb. 1556. I. Th.) ſagt: „Item, das die Kirche macht und Gewalt haben ſol, über die heil. Schrift. Wie denn die Canoniſten und Sententiarii wider Gott und recht unverſchempt geſchrieben haben. Welcher einiger Grund dieſer iſt, das ſie ſagen, Es hat die Kirche nicht mehr denn nur vier Evangelia approbirt und angenommen, darumb ſind jr auch nur vier, Und hette ſie jr mehr aufgenommen, ſo weren jr auch mehr. Nu aber die Kirche hat macht gehabt, nach jren gefallen und gutdünken, Evangelia anzunemen und zu approbiren, welche und wie viel ſie gewolt. So folget daraus, daß auch der Kirchen gewalt über das Evangelium iſt.“ Dies war nun freilich leicht zu widerlegen, wie denn auch Luther ſeine Fiction gut widerlegt.

Verwüſtung des Heiligthums der Zugang eröffnet werde, hätte Calvin ſchon aus Luthers Anſichten vom Kanon entnehmen können. Wo der Letztere den Geiſt „nicht verſpürte", d. h. ſeinen eigenen Geiſt nicht wiederfand, glaubte er ſogleich den Verdacht der Unächtheit gegründet. Kommt es in letzter Inſtanz auf dieſe Geiſtesprobe an, die ein Buch beſteht, oder nicht beſteht, Wer mag entſcheiden, wenn es von der einen Seite verworfen, von der andern vertheidigt wird? Keine iſt widerleglich, da eine jede die individuelle Stimmung zum höchſten und letzten Kriterium erhebt, und ihren religiöſen Glauben nicht nach der objectiven bibliſchen Lehre will bilden laſſen, ſondern ſelbſt, Was Bibel iſt, nach ihrem Wohlgefallen beſtimmen möchte. Sodann läßt ſich aus der Sprache des Geiſtes niemals beurtheilen, ob Matthäus, Marcus, Paulus, Petrus u. ſ. w. ein Buch geſchrieben habe; höchſtens ſagt ſie, daß ein Chriſt der Verfaſſer ſei; wir wollen aber das Erſtere, nicht blos das Letztere wiſſen, wenn es ſich um kanoniſche Bücher handelt; da wir nur Jene für irrthumslos halten, ſonſt aber Niemanden [1]).

Sechſtes Capitel.

Die jenſeitige Kirche und ihre Verbindung mit der dieſſeitigen.

§. 52.

Lehre der Katholiken.

Wir haben bisher die Kirche nur in ihrem irdiſchen Sein und Weſen betrachtet, und ihr überirdiſcher Theil bleibt uns noch

1) *Confessio Gall.* c. IV. l. l. p. 111. ſtimmt mit Calvin überein, wenn ſie ſagt: hos libros agnoscimus esse canonicos, id est, ut fidei nostrae normam et regulam habemus, atque non tantum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione: quo suggerente docemur, illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui ut sint ules (utiles?), non sunt tamen ejusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus.

zu beſchreiben übrig. Die Gläubigen, die durch ihre Abberufung von hier aus der ſichtbaren Gemeinſchaft mit uns heraustreten, und in ein jenſeitiges Leben übergehen, brechen dadurch, ſo lehrt die katholiſche Kirche, ihre Verbindung mit uns nicht ab; die heilige Liebe vielmehr, wie ſie aus einer höheren Weltordnung in dieſe niedere verpflanzt wurde, umſchlingt fortwährend mit ihren heiligen Banden alle Diejenigen, die ſie einmal in ihren Kreis aufgenommen hat, im Falle ſie ſich nicht ſelbſt freiwillig loswinden, und bewahrt ihre ewige Kraft auch bei dem Zuſammenſinken aller Kräfte, die dieſem niedern Leben angehören. Alle nun, die mit der Weihe der Liebe abgeſchieden ſind, und auch jene höheren geſchaffenen Geiſt-Weſen, die nie in zeitlichen und räumlichen Verhältniſſen mit uns gelebt haben, wohl aber unter demſelben Haupte Jeſus Chriſtus, gleich uns, ſtehen und in demſelben heiligen Geiſt geheiligt ſind, bilden Eine Kirche, einen großen enggeſchloſſenen Bund mit uns [1].

Aber nicht alle in die irdiſche Kirche eingegliedert geweſenen, und mit dem Bundeszeichen der Liebe aus ihr geſchiedenen Gläubigen treten bei ihrem Eingange in das Jenſeits ſogleich in jene beſeligenden Verhältniſſe ein, die Jenen von Anbeginn an beſtimmt ſind, die Gott in Chriſto lieben. Je nachdem ſie von dieſer göttlichen Liebe blos berührt, oder wirklich durch dieſelbe von allen Flecken der Sünde befreit das Erdenleben verlaſſen, gehen ſie in eine verſchieden geſtaltete neue Welt ein; jene in ſolche Ver-

---

1) *Jacob. Sadolet.* Card. S. R. E. Opp. Tom. II. p. 181. drückt im Briefe an die Genfer den Sinn der katholiſchen Kirchenlehre trefflich aus: Sin mortalis anima sit, edamus et bibamus, inquit Apostolus, paulo enim post moriemur, sin autem sit immortalis, ut certo est, unde, quaeso, tantum et tam repente factum est corporis morte dissidium, ut et viventium et mortuorum animae inter se nihil congruant, nihil communicent, omnis cognationis nobiscum et communis humanae societatis oblitae? Cum praesertim charitas, quae praecipuum Spiritus Sancti in Christiano genere est donum: quae nunquam non benigna, nunquam non fructuosa est, et in eo, in quo inest, nunquam inutiliter consistit, salva semper et efficax in utraque vita permaneat.

hältniſſe, die ihrem noch mangelhaften religiös-ſittlichen Geiſtesleben entſprechen und daſſelbe vollenden; dieſe in die an eine durchgeführte Heiligung geknüpfte Beſeligung. Die Erſteren werden mit Recht gleich den Genoſſen der irdiſchen Kirche noch zur leidenden Kirche gezählt, da ihr beſonderes Leben nicht nur als ein durch das Feuer der Läuterung noch hindurchgehendes [1]), ſondern zugleich als ein der Strafe unterworfenes aufgefaßt werden muß, indem es nur von dem rechten Gebrauche ihrer Freiheit abhing, ſich während ihres Erdenlebens in eine volle, innige und ungetrübte Vereinigung mit Gott zu ſetzen [2]). Die in die Reihen der ſeligen Geiſter Aufgenommenen bilden dagegen mit dieſen ſelbſt die triumphirende Kirche, eine Benennung, die durch ſich ſelbſt klar iſt.

Wie die Lehre von einem jenſeitigen Reinigungszuſtande, von einem Fegfeuer, mit der katholiſchen Darſtellung von der Rechtfertigung ſchon gegeben iſt, und ſich ſchlechthin von derſelben nicht trennen läßt, iſt ſchon früher nachgewieſen worden; es kann demnach hier nur noch von der beſonderen Weiſe von Gemeinſchaft geſprochen werden, die zwiſchen uns und den armen, einem reinigenden Feuer übergebenen Seelen gepflegt wird. Wir ſind belehrt, und werden durch den lebendigſten Herzensdrang von ſelbſt beſtimmt, unſere Fürbitte für ſie bei Gott und Jeſus Chri-

---

1) Im Miſſale heißt eines der Gebete für die Abgeſtorbenen: Suscipe, Domine, preces nostras pro anima famuli tui N., *ut si quae ei maculae de terrenis contagiis adhaeserunt*, remissionis tuae misericordia deleantur. Per dominum nostrum Jesum Christum.

2) In der Florentiniſchen Vereinigungsformel (welche die Einheit des Glaubens der griechiſchen und lateiniſchen Kirche ausſpricht) heißt es bei Harduin Acta Concil. Tom. IX. p. 422, Item, si vere poenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari (καθαρτιαῖς τιμωρίαις καθαίρεσθαι μετὰ θάνατον): et ut a poenis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus fieri consueverunt, secundum ecclesiae instituta.

ſtus einzulegen. Insbeſondere aber halten wir Gott das Opfer Chriſti am Kreuze vor, und flehen, daß er um ſeines Sohnes willen den leidenden Brüdern und Schweſtern gnädig und barmherzig ſein, und ihren Eintritt in die ewige Ruhe beſchleunigen wolle[1]). Dieſe Weiſe, die wir nun einmal ſchlechterdings nicht laſſen können, weil wir uns durch die ganze Gewalt unſeres gläubigen und liebenden Gemüthes dazu angetrieben fühlen, iſt nicht nur durch die Sitten der älteſten Völker und des auserwählten Volkes Gottes insbeſondere, ſondern auch nachweisbar durch die früheſte Geſchichte der chriſtlichen Kirche begründet, und wir verehren dieſe Weiſe als eine apoſtoliſche Tradition. Uebrigens lehrt die Kirche über die Art der Strafe und den Ort, welchen das Fegfeuer einnimmt, Nichts Weiteres, da ſie hierüber keine höheren Aufſchlüſſe erhalten hat, und wenn wir uns des Ausdruckes „reinigendes Feuer“ und dergleichen bedient haben, ſo geſchah es im herkömmlichen bildlichen Sinne.

In anderer Weiſe ſtellt ſich der Verkehr heraus, welcher zwiſchen uns und der triumphirenden Kirche ſtattfindet. Blicken wir zunächſt auf jene Glieder derſelben, die einſt der Kirche auf Erden einverleibt waren. Sie wirken unter uns nicht nur durch die heiligen Kräfte fort, die ſie während ihrer irdiſchen Pilgerſchaft entwickelt haben, und wodurch ſie das Reich Gottes erweiterten,

1) *Concil. Trident.* Sess. XXV. decret. de purgator. Cum catholica ecclesia . . . docuerit, purgatorium esse: animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus et a sacris conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quae ad aedificationem non faciunt, et ex quibus nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quae ad curiositatem quandam, aut superstitionem spectant, vel turpe lucrum spectant, tanquam scandala et fidelium offendicula prohibeant etc. Sess. XXII. c. II. Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis . . . sed et pro defunctis in Christo nondum pleniter purgatis offertur. Sess. VI. can. XXX.

und in den Herzen der Menſchen tiefer gründeten, Kräfte, die auf die Umgebung der Heiligen zunächſt übergegangen, von dieſer weiter verbreitet und in alle Zukunft fortgepflanzt werden; ſie ſind uns nicht nur bleibende Vorbilder des chriſtlichen Lebens, als ſolche, in welchen ſich Chriſtus ausgeprägt hat, in welchen er ſich auf tauſendfache Weiſe reflectirt, den ganzen Umfang der durch ihn möglich gewordenen Tugenden zur lebendigſten Anſchauung bringt und als Muſter für alle Lebensverhältniſſe aufgeſtellt hat: ſie wirken für uns, ſo glauben wir feſt und vertrauensvoll, noch in höherer Art, der ein beſonderes Entgegenkommen unſerer Seits entſpricht. Je reiner ihre Liebe iſt, und je voller der Genuß einer unausſprechlichen Seligkeit, der ſie in Chriſto theilhaftig geworden ſind, deſto mehr ſind ſie auch uns in Liebe zugewendet, und bei unſerm Ringen und Kämpfen nicht gleichgültig. Sie flehen zu Gott für ihre Brüder, und wir hinwiederum bitten ſie im Bewußtſein, daß das Gebet des Gerechten viel bei Gott vermag, um ihre Fürbitte. Der Act, in welchem wir Dies thun, heißt Anrufung (invocatio); der Act aber, in welchem ſie dieſer Anrufung entſprechen, Fürſprache (intercessio)[1]).

Die kirchliche Aufſtellung der Heiligen als religiös-ſittlicher Vorbilder, verbunden mit der Lehre von ihrer Fürbitte für uns bei Gott und derſelben entſprechenden Anrufung unſerer Seits,

---

1) *Concil. Trid.* Sess. XXV. Mandat sancta synodus omnibus episcopis .... ut fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus offerre, bonum atque utile esse suppliciter eos vocare, et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum dominum nostrum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere. Sess. XXII. c. III. Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium Petre, vel Paule, sed Deo de illorum victoriis gratias agens eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris.

gibt den Begriff der Heiligenverehrung, welche ſich zur Anbetung verhält, wie die zwiſchen den Geſchöpfen beſtehende gegenſeitige Beziehung zu dem Abhängigkeitsverhältniß aller derſelben zu ihrem gemeinſchaftlichen Schöpfer und Herrn. Die guten Geſchöpfe blicken mit Liebe und Verehrung zu Denjenigen aus ihrer Mitte hin, welche von Gott ausnehmend begabt wurden, ſie wünſchen ſich einander in Kraft der ihnen eingepflanzten Liebe alles Gute, und erheben ihre Hände für einander zu Gott, welcher, der von ihm ausgegangenen und ſeine Geſchöpfe einigenden Liebe ſich freuend, ihre Wechſelbitten, im Falle ſie Deſſen würdig ſind, erhört, und aus der Fülle ſeiner Macht befriedigt, Was kein Geſchöpf vermag. Uebrigens ſollen wir Chriſtum anbeten, ſo ſind wir genöthigt, Heilige zu verehren. Der Glanz derſelben iſt nichts Anderes, als eine Ausſtrahlung der Herrlichkeit Chriſti, und ein Beweis ſeiner unendlichen Macht, die aus Staub und Sünde ewige, lichtdurchdrungene Geiſter hervorzurufen vermag. Wer darum Heilige verehrt, verherrlicht Chriſtum, aus deſſen Kraft ſie hervorgegangen ſind und deſſen wahrhafte Gottheit ſie bezeugen. Daher hat die Kirche die Feſte des Herrn, durch welche das Andenken der wichtigſten Momente aus der Geſchichte des Erlöſers im Verlaufe des Jahres auf lebendigfeierliche Weiſe erneuert wird, mit den Feſten der Heiligen umgeben, die durch den ganzen Fortgang der Geſchichte der Kirche die fruchtbare Kraft des Eintrittes des Sohnes Gottes in dieſe Welt, ſeines Thuns und Leidens, ſeiner Auferſtehung und der Geiſtesausgießung bezeugen; ſo daß demnach in dem Leben der Heiligen die Wirkungen des Lebens Chriſti und die unläugbaren Früchte deſſelben zugleich der Anſchauung und dem Gefühle nahe gebracht werden. Und mit Recht mögen wir denn ſagen, daß, gleichwie Gott kein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen ſei, ſo auch Chriſtus kein Gott eines in dem Todesſchlafe verharrenden Geſchlechtes, ſondern eines wirklich geiſtig erweckten und zur Heiligung und Beſeligung hinanwachſenden Volkes ſei. Noch iſt endlich zu erwägen, daß die Lehre der Kirche nicht behaupte, daß man die Heiligen anrufen müſſe, ſondern nur, daß ſie angerufen werden können, indem das Concil von

Trient in einer angeführten Stelle nur ſagt, es ſei nützlich und heilſam, die Heiligen vertrauensvoll um ihre Fürbitte bei Gott anzugehen. Vom Glauben an die Gottheit Chriſti und ſein Mittleramt oder an ſeine uns heiligende Gnade u. d. gl. lehrt die Kirche keineswegs, daß er nützlich und heilſam, ſondern daß er unbedingt nothwendig zur Seligkeit ſei.

§. 53.

Lehre der Proteſtanten.

Dieſen Grundſätzen der katholiſchen Kirche ſetzen die Proteſtanten nur eine todte Kritik und leere Negationen entgegen. Was zuerſt das Fegfeuer angeht, ſo läugnete Luther daſſelbe anfänglich eben ſo wenig, als die Fürbitten für die Abgeſchiedenen; ſobald ihm aber ſeine Rechtfertigungslehre recht klar geworden war, erkannte er die Nothwendigkeit, den Geiſt der Verneinung auch hier walten zu laſſen. In den von ihm verfaßten Schmalkaldiſchen Artikeln drückt er ſich auf das Stärkſte gegen die Annahme eines Fegfeuers aus, und bezeichnet ſie als eine diaboliſche Erfindung [1]). Mit der wildeſten Heftigkeit erklärt ſich auch Calvin dagegen, und die ſymboliſchen Schriften ſeiner Partei ſtimmen mit ihm überein [2]). Zugleich ſprechen ſie ſich auch mit dem klar-

1) *Artic. Smalcald.* P. II. c. 2. §. 9. Quapropter purgatorium, et quidquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare.

2) *Calvin.* Instit. l. III. c. 5. §. 6. fol. 241. Demus tamen illa omnia tolerari aliquantisper potuisse ut res non magni momenti, at ubi peccatorum expiatio alibi, quam in Christi sanguine quaeritur, ubi satisfactio alio transfertur, periculosissimum silentium. Clamandum ergo non modo vocis, sed gutturis ac laterum contentione, purgatorium exitiale Satanae esse commentum, quod Christi crucem evacuat, quod contumeliam Dei misericordiae non ferendam irrogat, quod fidem nostram labefacit et evertit etc. *Confess. Helvet.* I. art. XXVI. p. 86. Quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam, purgationique plenae per Christum . . adversatur. *Anglic.* XXII. p. 134.

ſten Bewußtſein über den Grund aus, der ſie zu ſo derber Oppoſition anſpornte, und verhehlen das Gefühl nicht, daß die Aufnahme oder die Duldung der Lehre von einem Reinigungsorte in ihrem Lehrgebäude ein das Ganze zerſtörendes Moment wäre. Die Verſöhnung und Vergebung der Sünde ſei allein im Blute Chriſti zu ſuchen, bringen ſie vor; weßwegen es eine Verkennung ſeiner Verdienſte und der Rechte des Glaubens ſei, der ja allein ſelig mache, wenn man dafür halte, daß der Gläubige noch jenſeits Strafe zu erdulden habe, und nicht ohne alle Umſtände in den Himmel aufgenommen werde[1]). Die Mißverſtändniſſe, die hier obwalten, ſind anderwärts ſchon ausgeführt worden.

Was das Reich der vollendeten Heiligen und unſere Beziehung zu denſelben betrifft, ſo ſtehen die lutheriſchen Negationen hierin mit ihrer Lehre von der Kirche in der genaueſten Verbindung, und ſind nur eine Uebertragung ihrer Grundſätze von der kirchlichen Gemeinſchaft der Gläubigen hienieden auf jene höhere. Sie läugnen die Gemeinſchaft der Glieder der ſtreitenden Kirche nicht; ſie verwerfen aber die Bedingungen, unter welchen ſie eine wahre, wirkliche und lebendige werden könnte: die Gläubigen ſtehen alle in einer geiſtigen Gemeinſchaft unter ſich, aber man weiß nicht wozu; das Ganze beſtimmt den Einzelnen nicht, es findet keine zu begründende Wechſelwirkung zwiſchen beiden ſtatt, ſo daß das Glied des Körpers recht wohl entbehren könnte: die Idee der Gemeinſchaft iſt eine völlig müßige, that- und kraftloſe. Desgleichen ſtellen ſie nun auch eine zwiſchen uns und den Heiligen ſtattfindende Gemeinſchaft nicht in Abrede, allein es hat

1) Nur allein die Beherzigung der Kirchengebete, z. B. folgender Oration (in die obitus, seu depositionis defuncti) hätte die Reformatoren auf das Ungegründete ihrer Vorwürfe aufmerkſam machen können. Deus, *cui proprium est, misereri semper et parcere*, te supplices exoramus pro anima famuli tui N., quam hodie de hoc saeculo migrare jussisti: ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem; sed jubeas eam a sanctis Angelis suscipi, et ad patriam paradisi perduci: *ut quia in te speravit et credidit*, non poenas inferni sustineat, sed gaudia aeterna possideat. Per dominum nostrum Jesum Christum.

mit der bloſen Vorſtellung davon ſein Bewenden, und es fehlt ihr die Wahrheit, weil ſie entweder keine Wirklichkeit oder doch nur eine halbe hat. Die Engel müßten Teufel und die Heiligen böſe Dämonen ſein, wenn auch nur von ihnen gedacht werden könnte, daß ſie ſich in einer ſtarren, kalten Gleichgültigkeit uns gegenüber befänden, und ihre Liebe Gottes wäre nichtig in ſich ſelbſt, wenn ſie nicht auch auf die vernünftigen und der Liebe gleichfalls empfänglichen Geſchöpfe überginge, und für uns nicht thätig ſein wollte. Dieſer Gedanke war es wohl auch, der die deutſchen Reformatoren zum Theil beſtimmte, nicht geradezu der katholiſchen Lehre entgegenzutreten.

Zuerſt geben ſie nämlich zu, daß das Leben der Heiligen nachahmungswerth ſei, und daß ſie durch die Nachahmung geehrt werden ſollen; auch läugnen ſie nicht, daß die Heiligen für die Kirche im Allgemeinen bitten, aber ſie behaupten, die Heiligen dürften nicht um ihre Fürſprache gebeten werden [1]). Der Grund, auf den ſie ſich ſtützen, iſt derſelbe, der die Auflöſung der kirchlichen Gemeinſchaft herbeiführte: weil Chriſtus allein unſer Mittler ſei! Wir müſſen indeß doch den Zuſammenhang dieſer Vorſtellungen erforſchen. Es iſt ungemein wunderlich, daß die Heiligen zwar zu Gott für uns bitten, ohne zu befürchten, daß ſie in das Mittleramt Chriſti eingreifen, und Gott und Chriſtus ſogar die Thätigkeit derſelben geſtatten, und ſomit in derſelben auch keine Anmaßung finden; wir aber nicht um die Entwickelung dieſer ihrer Thätigkeit bitten ſollen, weil unſere Bitte eine Beleidigung enthalte, während doch Das, um was wir bitten, keine enthält.

1) *Confess. August.* Art. XXI. De cultu sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum, et bona opera juxta vocationem . . . . Sed scriptura non docet invocare Sanctos, seu petere auxilium a Sanctis. Quia unum Christum proponit nobis mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem. *Apolog.* ad Art. XXI. §. 3. 4. p. 201. Praeterea et hoc largimur, quod Angeli orent pro nobis. De Sanctis etsi concedimus, quod, sicut vivi orant pro ecclesia universa in genere, ita in coelis orent pro ecclesia in genere. — Porro ut maxime pro Ecclesia orent Sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi.

Es müßte doch auch das Gebet der Heiligen als eine ſtrafbare Handlung bezeichnet werden, wenn unſer Geſuch um dieſes Gebet ſtrafbar wäre. Iſt aber ihr Gebet ſelbſt löblich und Gott angenehm, warum nicht auch die Bitte um daſſelbe? Sodann bedingt das Bewußtſein ihrer fürſprechenden Thätigkeit nothwendig eine Bejahung derſelben von unſerer Seite, und ruft die Freude an ihr hervor, welche, wenn wir ſie zergliedern, den innigen Wunſch und die Bitte um die genannte Thätigkeit ſchon in ſich enthält; ſowie denn eine jede Gemeinſchaft wechſelſeitig iſt und der Wirkung von der einen Seite eine Gegenwirkung von der anderen und umgekehrt entſprechen muß. Gewiß würde unſere Gleichgültigkeit gegen die Fürbitten der Heiligen dieſelben vernichten und alle Gemeinſchaft zwiſchen beiden Formen der Einen Kirche völlig zerſtören. Vermögen wir aber nicht gleichgültig zu ſein, ſo ſteht eben die Lehre der katholiſchen Kirche feſt.

Die Fürſprache der Heiligen und die derſelben entſprechende Bitte an ſie von unſerer Seite iſt ſo weit entfernt, das Verdienſt Chriſti zu ſchmälern, daß ſie vielmehr nur eine Wirkung deſſelben, eine Frucht ſeiner erlöſenden, Himmel und Erde wieder verknüpfenden Thätigkeit iſt, was unſere Kirchengebete ſehr ſchön und bezeichnend ſchon dadurch ausdrücken, daß ſie ohne alle Ausnahme, ſelbſt jene, worin wir den Wunſch eines theilnehmenden Einwirkens der ſeligen Himmliſchen auf unſere hieſige Pilgerfahrt ausſprechen, in ſeinem Namen geſtellt ſind. Greift übrigens die Fürbitte der Heiligen in das Mittleramt Chriſti ein, ſo muß alle Fürbitte und Bitte um Fürbitte auch unter Lebenden ſchlechthin verworfen werden. Man hätte erwägen ſollen, daß die Katholiken von keinem Heiligen ſagen, daß er für uns geſtorben ſei, uns in ſeinem Blute Vergebung der Sünde erworben und den heiligen Geiſt geſendet habe! Durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus participiren aber alle durch ihn Verklärten, wie an ſeiner Gerechtigkeit, ſo auch an allem damit Verbundenen, und daher die Kraft ihrer Fürbitte, daher auch die Befugniß, dieſelbe ſowohl von noch Lebenden als bereits heimgegangenen Gerechten zu verlangen.

Ganz zuſammenhängende Vorſtellungen haben ſich dagegen nach Calvins Vorgange ſeine Anhänger in Frankreich und die Remonſtranten in Holland über dieſen Punct gebildet; ſie erklärten die Vorſtellung von einer Fürbitte der Heiligen für uns geradezu für einen Betrug und eine Täuſchung des Satans, indem dadurch die rechte Art zu beten verhindert werde, und die Heiligen Nichts von uns wiſſen, auch um Das ſich nicht kümmern, was ſich unter der Sonne ereigne[1]). Von dieſer Anſicht aus, wobei man ſich vorſtellt, die Heiligen gleichen den Göttern der Epikuräer und leben luſtig und vergnügt im Himmel, ohne ſich im Mindeſten unſer geringfügiges Treiben angelegen ſein

1) *Confess. Gall.* Art. XXIV. p. 119. Quidquid homines de mortuorum sanctorum intercessione commenti sunt, nihil aliud esse, quam fraudem et fallacias Satanae, ut homines a recta precandi forma abduceret. *Remonstrant. Confess.* C. XVI. §. 3. Quippe de quibus (sanctis) scriptura passim affirmat (!), quod res nostras ignorent, et ea, quae sub sole fiunt, minime curent. Einen tieferen Blick in den Zuſammenhang der Vorſtellungen, welche die alten Proteſtanten bewogen, auch hier ſich verneinend zu verhalten, gewährt uns Theodor Beza, welcher von der Heiligenverehrung ſagt, daß ſie die Einheit Gottes aufhebe. In Epist. theolog. lib. un. Genev. 1573. n. 1. p. 15. bemerkt er dem Andreas Dudith, um deſſen Zweifel zu zerſtreuen, daß am Ende die Katholiken doch Recht haben möchten, dieſelben hätten ja nicht einen einzigen Religionsartikel unverfälſcht gelaſſen und dann: Unum scilicet Deum reipsa profitentur (verbo enim id eos profiteri ac etiam vociferari non inficior), qui quod unius Dei tam proprium est ac ἀκοινώνητον, atque est ipsa Deitas, ad quoscunque suos, quos vocant sanctos, transferunt. Gewiß, da ja die Katholiken behaupten, die Heiligen haben Gott die Welt erſchaffen helfen! Zwingli bringt in ſeiner Schrift von der göttlichen Vorſehung, wie oben bereits geſagt worden iſt, unter Anderem auch das Argument gegen die menſchliche Freiheit vor, daß dadurch ein Polytheismus eingeführt und der wahre Gott aufgehoben würde, indem der Begriff von Freiheit eine Unabhängigkeit involvire und darum ein Jeder zu einem Gott gemacht werde, dem man die Freiheit beilege. Daſſelbe wird nun gegen die Heiligenverehrung vorgebracht, woraus man zugleich erſehen kann, wie ſämmtliche Lehren der Proteſtanten unter ſich zuſammenhängen.

und dadurch in ihren Genüſſen ſtören zu laſſen, iſt erſt das Verbot, ſich an die Heiligen zu wenden, haltbar. Solche Ideale von ſeligen Geiſtern, wie ſie ſich nur eine ganz abgeſtumpfte Selbſtſucht erſchaffen konnte, haben wahrhaft nichts, wodurch ſie zu einem freundlichen Zutritte zu ſich einladen möchten, und Gott bewahre uns, daß uns im Himmel eine Seligkeit werde, welcher der Zuſtand eines jeden Menſchen auf Erden, in welchem auch nur ein Keim von theilnehmender Liebe erwacht, unendlich vorzuziehen iſt.

Zweites Buch.

Die kleineren proteſtantiſchen Secten.

§. 54.

Einleitung.

Es iſt von uns ſchon öfter darauf aufmerkſam gemacht worden, daß die Grundſätze der deutſchen Reformation von den deutſchen Reformatoren nicht ganz folgerichtig nach allen Seiten hin ſeien entwickelt worden; ja daß ſie ſich häufig ſelbſt Demjenigen mit der äuſſerſten Anſtrengung entgegenſetzten, was Nichts weiter als eine ganz natürliche Folgerung aus ihren eigenen Principien, oder eine Fortbildung und Vollendung der von ihnen gegebenen Anfänge enthielt. Wir meinen hier keineswegs die ſogenannte rationaliſtiſche Theologie, die in der neueren Zeit ſo oft von Katholiken ſowohl als von Proteſtanten unter dem Geſichtspuncte einer bloſen Fortſetzung und weiteren Verfolgung der urſprünglichen Thätigkeit Luthers dargeſtellt wurde. Es iſt vielmehr nicht leicht, ſich zu erklären, wie je der Gedanke ſo leichten, ſo unbedingten, und oft ganz unvermittelten Eingang finden konnte, daß eine Lehre, welche den Fall des Menſchengeſchlechts in Adam geradezu läugnet, als eine reichere Entwickelung derjenigen aufzufaſſen ſei, die da behauptet, wir ſeien in Adam ganz unheilbar zugerichtet worden; oder daß eine Lehre, welche die menſchliche Vernunft und Freiheit über Alles erhebt, als eine weitere Ausbildung der Annahme, daß es mit der menſchlichen Vernunft und Freiheit gar Nichts ſei, betrachtet werden müſſe, kurz: daß ein Syſtem, welches ſo durchgreifend im ſchroffſten Widerſpruch mit einem anderen ſteht, als die Vollendung eben dieſes andern bewundert werden ſolle.

In der neuern proteſtantiſchen Theologie müſſen wir von einer Seite aus betrachtet die vollendetſte Reaction gegen die ältere anerkennen; in der neueren nahm die Vernunft eine furchtbare Rache an ihrer durch die Reformatoren verübten gänzlichen Zurückdrängung, und verrichtete das Geſchäft der vollſtändigſten Verneinung der durch dieſelben verkündeten Satzungen. Indeß gibt es unläugbar auch einen andern Standpunct für die Betrachtung (§. 27.), auf welchen wir uns jedoch hier nicht ſtellen können.

Wenn wir demnach von einer auf halbem Wege belaſſenen Entwickelung der urproteſtantiſchen Grundſätze ſprechen, oder wenn wir ſagen, daß folgerichtige Entwickelungen derſelben von den Reformatoren ſogar verleugnet und angefeindet worden ſeien, ſo meinen wir Lehren, die aus ihrem einſeitigen Supernaturalismus geradezu abgeleitet werden konnten, und abgeleitet werden mußten, wenn wir anders zur Annahme berechtigt ſind, daß ein einmal ausgeſprochener, in ſich ſelbſt bedeutungsvoller und fruchtbarer Gedanke zuverläſſig irgendwann Gemüther finden werde, die ſich ihm mit ganzer Seele hingeben, und von ihm ohne allen Rückhalt beherrſchen laſſen. Der Grundgedanke der Reformatoren war, daß in den wahren Chriſten der göttliche Geiſt ohne menſchliche Mitwirkung eindringe, und jener ſich dieſem gegenüber, in Bezug auf das religiöſe Fühlen, Denken und Wollen völlig paſſiv verhalte. Führte dieſer Grundſatz die Reformatoren in formeller Beziehung zunächſt nur zur Verwerfung der Kirche und der Tradition und zur Annahme der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensquelle und Glaubensregel; ſo mußte derſelbe, ſcharf verfolgt, gegen die Stellung und Bedeutung der heiligen Schrift im proteſtantiſchen Syſteme ſelbſt auch angewendet werden. Iſt die ſchriftliche Ueberlieferung nicht ſelbſt auch ein menſchliches Fortpflanzungsmittel von Lehren und Vorſchriften? Bedürfen wir zu ihrem Verſtändniſſe, wenn ſie aus längſt verfloſſenen Zeiten und von einem von uns ſehr verſchiedenen Volksſtamme ausgegangen iſt, nicht einer ſehr großen menſchlichen Thätigkeit, als da iſt das Erlernen von Sprachen, das Studium der Alterthümer, die Erforſchung der Geſchichte? In welchem Zuſammenhange ſteht demnach der Satz, daß die heilige Schrift die einzige Quelle des

Glaubens ſei, mit dem andern Satze, daß der göttliche Geiſt unabhängig von allem menſchlichen Thun zu Gott führe? War einmal eine ſolche Thätigkeit Gottes auf den Menſchen feſtgeſetzt, warum bedarf Gott noch der Schrift und des äuſſeren Wortes, um dem letzteren ſeinen Willen mitzutheilen? In dieſer Weiſe und durch dieſe Zwiſchengedanken wurde aus dem berührten höchſten Grundſatze der Reformation die Verirrung herausgefolgert, daß Gott unabhängig von allen menſchlichen Mittheilungsformen durch unmittelbare innere Offenbarungen ſich einem Jeden kund thue, und ſolcher Geſtalt dem Menſchen ſeinen Willen bekannt mache; weßwegen die heilige Schrift ſelbſt nur für eine untergeordnete Erkenntnißquelle der göttlichen Rathſchlüſſe gehalten werden dürfe, oder ganz entbehrlich ſei. War nun ſchon die chriſtliche Heilslehre, durch die Trennung der heiligen Schrift von der Kirche mit einer Auflöſung in bloſe Subjectivitäten bedroht, ſo wurde jetzt nicht einmal mehr das äuſſere, in den evangeliſchen und apoſtoliſchen Büchern niedergelegte Wort als erſte und einzige Quelle der religiöſen Wahrheit feſtgehalten, und ſomit Alles der vollendetſten Willkühr überantwortet. Von ſeiner äuſſerſten Entwickelung, jedoch auf eine verkehrte Weiſe, wieder umlenkend, ging der Proteſtantismus in förmliche Geiſterſeherei über, und zwar durch Swedenborg, der ſich von Gott auserwählt glaubte, durch wirklichen Umgang mit und wirkliche Belehrung durch die höheren Geiſter, die ihm in äuſſeren, räumlich begränzten Geſtalten erſchienen, den vagen, blos innerlichen Inſpirationen und Subjectivitäten eine äuſſerliche, feſte Objectivität wieder entgegenzuſtellen, und ein vollendetes Zerrinnen und Verflüchtigen des Chriſtenthums zu verhindern. In Swedenborg wurde demnach das einſeitig Innerliche wieder plaſtiſch, und das Spirituelle wieder äuſſerlich und körperlich, wodurch aber auch das Phantaſtiſche der proteſtantiſchen Secten auf die äuſſerſte Spitze getrieben ward, indem die nach einer Objectivität ringende Subjectivität ſich ſelbſt in ſich ſelbſt zur Aeuſſerlichkeit geworden, um die äuſſere, ſichtbare von Chriſtus geſtiftete Kirche zu erſetzen. Mit andern Worten: die bloſen Empfindungen und Gefühle der übrigen proteſtantiſchen Secten erhalten durch die plaſtiſche Phantaſie

Swedenborgs ſichtbare Geſtalten, ungefähr wie wenn Jemand die Bilder ſeiner Träume für Realitäten hielte.

Der Spiritualismus der proteſtantiſchen Secten, dem alles von Auſſen Gegebene als der Tod und die Erſtarrung ſelbſt erſchien, richtete ſich ſofort mit beſonderer Aufmerkſamkeit gegen die kirchlichen Einrichtungen, und ein beſtimmtes Lehramt betrachtet er, ſelbſt in der lutheriſchen und reformirten Form, als einen Greuel, durch den der Geiſt gebunden werde, und die Formen des äuſſeren Cultus, ſo wenig auch die Reformatoren beibehalten oder neu angeordnet hatten, als einen heidniſchen Götzendienſt ſchlechthin. So bildete ſich die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Reform der eben unternommenen Reformation ſelbſt, oder vielmehr die Ueberzeugung von einer Vollendung derſelben, da dieſe den Geiſt noch nicht ganz von allem Auſſenwerke abgelöst und zu ſich ſelbſt, in ſein eigenes innerſtes Heiligthum zurückgebracht habe.

Inzwiſchen näherten ſich die neu entſtandenen Secten wieder in mehr als einer Beziehung der katholiſchen Kirche, von der ſie ſich noch weiter zu entfernen ſchienen, als ſelbſt die lutheriſche und reformirte Confeſſion. Dieſe Annäherung fand beinahe immer in der Lehre von der Rechtfertigung ſtatt, die ſie meiſtens, nur in ungewöhnlichen Formen ausgedrückt, im Geiſte der von Chriſtus gegründeten Kirche auffaßten. Sie ſtellten das innere, durch die Gemeinſchaft mit Chriſtus gewonnene, neue Leben als eine wahre wirkliche Erneuerung des ganzen Menſchen dar, als eine in Wahrheit ſo zu nennende Befreiung von der Sünde, nicht blos von der Sündenſchuld, und ihr Gefühl empörte ſich gegen die Lehre von einer blos imputirten Gerechtigkeit. Selbſt in dem Spenerſchen Pietismus, der ſich am wenigſten von dem ſymboliſchen Proteſtantismus entfernte, finden wir dieſe Richtung. Es hat keine Schwierigkeit, den Zuſammenhang dieſer Erſcheinung mit dem dieſe Secten beherrſchenden Grundgedanken aufzufinden. Ein je mächtigeres Walten des göttlichen Geiſtes im Herzen des Menſchen ſie annahmen, deſto weniger konnten ſie begreifen, wie von ſeinem reinigenden Feuer nicht alle Schlacken der Sünde ſollten verzehrt und vernichtet werden können, und in

den härteſten Ausdrücken beurtheilten ſie daher oft die lutheriſche und reformirte Lehre vom allein ſeligmachenden Glauben, die ſie als eine fleiſchliche, ja als eine diaboliſche ſchilderten. Am ſchärfſten tritt dieſer Gegenſatz im Swedenborgianismus auf, deſſen Urheber in Uebereinſtimmung mit der Art, in welcher er überhaupt zu ſeinen dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten gekommen zu ſein glaubte, den Calvin in die Hölle fahren ſieht, und den Melanchthon ganz unfähig findet, ſich in den Himmel zu erheben, wie wir gehörigen Ortes im Zuſammenhang mit dem ganzen Syſteme erzählen werden. Daher endlich die meiſtens ſehr ſtrenge Kirchenzucht und das ernſte Leben, das wir bei dieſen Secten finden, daher der Grundſatz, daß auch die ſichtbare Kirche nur aus Reinen und Heiligen beſtehen dürfe, worin ſie ſich an die alten Montaniſten, Novatianer und Donatiſten anſchließen. Insbeſondere haben ſie mit den ekſtatiſchen Montaniſten große Verwandtſchaft.

Erſtes Capitel.

Die Wiedertäufer, Taufgeſinnten oder Mennoniten.

Erſte Periode der Wiedertäufer.

§. 55.

Grundidee derſelben.

Die Reformation rühmte ſich kaum eines fünfjährigen Alters, als ſich aus der Mitte ihrer Angehörigen Männer erhoben, die ſie für ungenügend erklärten. Luther befand ſich eben auf der Wartburg, als von Zwickau her Nicolaus Storch, Marcus Thomä, Marcus Stübner, Thomas Münzer, Martin Cellarius u. A. in Wittenberg eintrafen, um in freundſchaftliche Beziehungen mit daſigen Theologen zu treten. Sie ſprachen von Offenbarungen, die ihnen zu Theil geworden ſeien; ohne jedoch vorläufig durch irgend eine Behauptung beſonders aufzufallen, als durch die Verwerfung der Kindertaufe. Man hat ſchon hie und da ſeine Verwunderung zu erkennen gegeben, wie die genannten Männer, von

denen nur zwei einen Anſtrich von gelehrter Bildung hatten, die übrigen aber aus dem Stande der Handwerker waren, dem genannten Gegenſtand ihr Nachdenken zuwenden mochten, da er damals ſonſt noch gar nicht zur Sprache gekommen war. Dieſe Erſcheinung mag indeſſen nur dann befremden, wenn man den lebendigen Zuſammenhang dieſer Leute mit den wittenbergiſchen Reformatoren in Abrede ſtellen will, welcher jedoch nicht geläugnet werden kann; denn als ſich Melanchthon mit ihnen über ihren Glauben beſprach, fand er ihn ganz der neuen ſächſiſchen Schule gemäß. Und warum ſollten Luthers Schriften und Grundſätze nicht auch zu ihren Ohren gekommen ſein, zumal der Hauptprediger in Zwickau zu ſeinen Vertrauten gehörte? Verhält es ſich alſo, ſo iſt Nichts leichter, als die Beſtreitung der Kindertaufe zu erklären. Hatte Luther, wie oben ſchon bemerkt worden iſt, die Wirkung der Sacramente allein an den Glauben geknüpft, ſo ließ ſich nicht leicht mehr einſehen, warum auch die Kinder getauft werden ſollten; und Irgendwer mußte einmal den Mangel eines hinreichenden Grundes dieſer kirchlichen Sitte, vom Standpuncte der Reformatoren aus, entdecken. Auch hätte man ſchon längſt aus der Geneigtheit Melanchthons, die Zwickauer anzuerkennen, ſo wie aus der Verlegenheit Luthers, ihre Gründe zu widerlegen, wenn er nicht zugleich auch ſeine eigene Theorie von der Wirkungsweiſe der Sacramente verläugnen wollte, auf die innige Verwandtſchaft der Wiedertäufer mit der ſächſiſchen Reformation ſchließen können, und gar nie das Vorgeben einer Abſtammung derſelben von den Waldenſern beachten ſollen.

So unverkennbar nun aber auch die urſprüngliche Verwandtſchaft zwiſchen den Wiedertäufern und Lutheranern iſt, ſo ging ſie doch bald in die ſchroffſte Entgegenſetzung über. Eine namenloſe Verwirrung herrſchte in den Köpfen der neuen Secte, und ein furchtbarer Fanatismus trieb ſie zu allen Ausſchweifungen und Gewaltthaten, denen um ſo weniger auf eine vernünftig belehrende Weiſe begegnet werden konnte, als ſie Alles nur auf Antrieb des göttlichen Geiſtes zu thun lebendigſt überzeugt waren[1]).

1) Melanchthon die Hiſtoria Thomas Münzers. Luthers Werke, Wittenb. Ausg. II. Th. S. 473. „Dabei auch macht er ſolcher

Münzer war in dem Bauernkrieg ſchwer betheiligt, und die überaus traurige Geſchichte von Münſter mußte endlich auch dem gutmüthigſten und unbefangenſten Beobachter die Augen öffnen. Beſonders von dieſer Zeit an hatten die Wiedertäufer allenthalben die entſchloſſenſten Gegner, und Hunderte aus ihrer Genoſſenſchaft büßten ſowohl unter Katholiken als Proteſtanten ihre Grundſätze mit dem Leben.

Die Grundſätze der Wiedertäufer entwickelnd, ſtellen wir wohl mit Recht ihre chiliaſtiſchen Erwartungen an die Spitze. Sie verkündeten ein nach Verkündigung und Ausreutung aller Gottloſen demnächſt auf Erden zu errichtendes Reich Chriſti. Ein neues, vollkommenes Gemeinleben der Chriſten werde alsdann errichtet werden, das ohne alles äußere Geſetz und ohne Obrigkeit beſtehe, indem in allen ſeinen Gliedern das in das Herz eines jeden Menſchen geſchriebene Sittengeſetz erwache und kräftig im Leben ſich darſtelle. Selbſt die heilige Schrift werde aufgehoben, da die vollkommenen Kinder Gottes derſelben nicht mehr bedürfen, (und ihr Inhalt den Chriſten nicht mehr äuſſerlich, vielmehr ihr Innerlichſtes ſein werde.) Alsdann würden Alle Allen gleich, und Alles Allen gemeinſam ſein, ohne daß Jemand noch etwas ſein Eigenthum nenne, oder auf irgend ein Vorrecht Anſpruch mache. Kriege und Feindſeligkeiten jeder Art werden ohnedies nicht mehr ſtattfinden. Auch keine Ehe werde mehr eingegangen werden, und ohne zu freien oder ſich freien zu laſſen, werde „eitel heilige und reine Frucht gezeugt werden, ohne alle ſündliche Luſt und böſen Willen des Fleiſches“ [1]).

Ein idealer Zuſtand der chriſtlichen Kirche alſo war es, Was den Wiedertäufern vorſchwebte, die verworrene Vorſtellung eines freudigen Reiches heiliger und ſeliger Geiſter, Was ſie ſo innig ergriff und begeiſterte, Was ihnen Kraft und Stärke zur Aus-

lere ein ſchein, er gab für, er hette vom Himmel offenbarung, und leret nicht anders, geböt auch nichts, Gott hette es jn denn geheiſſen.“

1) Juſtus Menius der Widerteuffer lere aus heiliger Schrift widerlegt (mit einer Vorrede Luthers). In des Letzteren Werken Wittenb. Ausgabe II. Th. S. 309. b.

dauer in allen Verfolgungen gab, Was ſich endlich von ihnen aus ſo anſteckend nach allen Seiten hin mittheilte[1]). Je erhabener, unſchuldiger und reiner das Lebensprincip der Secte erſchien, deſto leichter vermochten ihre Mitglieder die Gemüther ihrer Zeitgenoſſen zu entflammen. Eine geniale Kindlichkeit in ihrer Betrachtungsweiſe der Menſchenwelt iſt unverkennbar bei dieſen Schwärmern, und die ungeſtüme Sehnſucht nach einer durchgreifenden Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes, die ungeduldigſte Haſt, mit welcher ſie auſſer Stande waren, die Entwickelung der Zeiten abzuwarten, und ein plötzliches Eindringen des Jenſeits in das Dieſſeits, eine augenblickliche Enthüllung deſſen wünſchten, was erſt im Laufe der Jahrhunderte allmählig wird offenbar werden, verkündet etwas Großes in ihrer Bruſt, und erfreuet das Herz bei allen Verirrungen, denen wir in ihrer Geſchichte begegnen, und die nicht ausbleiben konnten. In der That nahmen ſie wenigſtens theilweiſe nur einen künftigen Zuſtand voraus, und es iſt bei Weitem nicht Alles Erdichtung einer zügelloſen Phantaſie, was ſie anſtrebten. Das ſociale Leben beruht auf einer geiſtigen und leiblichen Gütergemeinſchaft; alles Denken und Sinnen, Erkennen und Wiſſen des Einzelnen wird ein Geſammtgut des geſelligen Kreiſes, dem er angehört, und Was er immer für ſich gewinnen will, erwirbt er am Ende doch nur zugleich auch für Andere; denn ein unvertilgbarer Zug nach Mittheilung lebt in einem Jeden, und wir glauben Nichts zu wiſſen, wenn wir nicht auch für Diejenigen und zum Beſten Derjenigen wiſſen, mit welchen wir leben. Wer immer eine neue Idee ſchöpferiſch erzeugt hat, wird überdieß durch einen geheimnißvollen Zug ſeines Inneren getrieben, ſie auch von verſtändigen Männern anerkennen zu laſſen; denn eine

1) Melanchthon Hiſtoria Thomas Münzers a. a. O. S. 474. „Mu ſolchem einfeltigem geſchwetz ſperret er dem Pöfel das maul auff, da lieff man zu, und wolt jedermann etwas newes hören, wie Homerus ſpricht, das dem Pöfel das new lied das beſte ſei.“ Wie mochte Melanchthon alſo gegen die Wiedertäufer ſprechen! Als wenn das von ihm geſungene Lied ein altes geweſen wäre!

eigenthümliche Einrichtung unſeres geiſtigen Weſens fordert, daß wir unſeren eigenen Gedanken nicht glauben, wenn ſie nicht irgend einen Beifall finden. Es gibt vielleicht auch kein anderes ſicheres Merkmal des Wahnſinnes, als das Feſthalten einer Vorſtellung, die Jedermann für eine bloße Einbildung hält. Mit einem Worte: alle Menſchen bilden gleichſam nur Einen Menſchen, und das iſt unter Anderem das Wahre in der neuplatoniſchen Lehre von einer Weltſeele, einer Lehre, durch welche die Freunde derſelben auch die Sympathie zwiſchen den Menſchen erklären wollen. Indem aber der Menſch ſeine Gedanken und Ideen will anerkannt haben, muß er nothwendig auch Andere miterkennen und mitwiſſen laſſen. In der katholiſchen Kirche ſpricht ſich die Idee der geiſtigen Lebensgemeinſchaft am vollendetſten aus, indem der Einzelne in religiöſer Beziehung alle ſeine Hervorbringungen der Beurtheilung des Ganzen unterwirft, und auf die Freude verzichtet, etwas Wahres erdacht zu haben, wenn es von der Gemeinſchaft als ihren Grundprincipien widerſprechend betrachtet wird.

Nicht viel anders verhält es ſich mit den leiblichen Gütern; der Menſch geht in den Staatsverband nicht nur mit der Ausſicht ein, ſein Eigenthum durch die Verbindung zu retten, in welche er getreten iſt: ſondern wohl auch mit dem Entſchluſſe, daſſelbe nöthigenfalls dem Geſammtwohle zum Opfer zu bringen. Was ſind die Hoſpitäler, die Armen- und Krankenhäuſer jeder Art, Was ſind alle öffentlichen Anſtalten für den Unterricht und die Erziehung anders, als ein beſonderer Reflex der Idee der Gütergemeinſchaft Aller? Je größere Fortſchritte das chriſtlich-ſociale Leben macht, und damit die Bildung des Geſchlechts überhaupt, deſto mehr beſondere Vereine für beſondere Zwecke bilden ſich auch, in welchen eine Vielheit von Genoſſen für den Einzelnen einſteht, um ſeine irdiſche Exiſtenz zu ſichern und zu verbürgen. Stets zahlreicher und in ihren Zwecken ausgedehnter werden die mannichfaltigſten Verſicherungsanſtalten; wir halten auch ſie für immer ſprechendere Ausdrücke der Idee einer Gütergemeinſchaft, die freilich wie alle Ideen nie vollkommen in dieſem endlichen Leben verwirklicht werden kann. Wer erinnert ſich hier nicht auch an

die erſte chriſtliche Gemeinde von Jeruſalem? Die Vollendung der chriſtlichen Zeit wird ohne Zweifel, wiewohl ſicher in freieren und beſonneneren Formen, zur erſten zurückführen. Uebrigens ſtehen wir hier auf dem ethiſchen Gebiete, und das äuſſere Leben kann nur als Ausdruck eines inneren und als Werk des freien Entſchluſſes Werth erhalten. Die Wiedertäufer aber wollten auf einmal und mit Gewalt eine der höchſten ſittlichen Ideen realiſiren, Was ſtets unmöglich iſt, und zwar wollten ſie es unter Menſchen, wie ſie ſind, die ſich ihrer ganzen Bildung nach eben ſo unempfänglich für jene Idee als unwürdig erwieſen, und ihre Einführung ins Leben zur Stütze ihrer Trägheit, ja aller möglichen Verkehrtheit machten. In je größeren Widerſprüchen ſich hienach das Ideal der Wiedertäufer mit der gegebenen Wirklichkeit befand, je mehr ſich die Schwierigkeiten häuften, wenn ſie es im Leben verwirklichen wollten, je unzweifelhafter ihnen bei allem Dem ihre göttliche Sendung war, deſto grimmiger mußten ſie werden, und deſto krampfhafter ihre Bewegungen. Daher erblicken wir in den erſten Wiedertäufern neben dem Kinde den wüthendſten Demagogen, der um eine heilige, ſelige Welt zu ſchaffen, auf die unheiligſte und jammervollſte Weiſe die wirkliche zerſtört, und als blindes Werkzeug dem Ehrgeize, der Habſucht und allen niedrigen Leidenſchaften verworfener Menſchen dient, denen wir ſo häufig in der früheren Geſchichte der Secte begegnen[1]).

---

1) Die Idee abſoluter Gütergemeinſchaft iſt weit älter als Platons Republik und alle Einrichtungen ſeiner Zeit, die er etwa im Auge gehabt haben mochte. Wenn die goldene Zeit, die Regierungsperiode des Saturnus, geſchildert werden ſollte, wo die Göttin Juſtitia (die hier ungleich mehr als die Idee des suum cuique iſt) noch auf Erden weilte, wurde immer das:

Nondum vesanos rabies nudaverat enses, und das:

Nec consanguineis (Was alle Menſchen ſind) fuerat discordia nata,

Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant, mit dem:

Ne signare quidem, aut partiri limite campum verbunden.

Die ſelbſt den Sklaven an den Saturnalien ertheilte Freiheit erinnerte an den ehemaligen Mangel jeglichen Unterſchieds unter den

§. 56.

Fortſetzung.

Einweihung in die Secte. Bundeszeichen und Bundesbefeſtigung.

Durch höhere Weiſung glaubten ſich die Wiedertäufer aufgefordert, die nahe bevorſtehende Errichtung des beſchriebenen vollkommenen Reiches Gottes auf Erden einzuleiten. Sie reiſten demnach allenthalben umher, die Freiheit der Kinder Gottes zu verkünden, und Diejenigen vorläufig auszuwählen, deren ſich der Herr als Rüſtzeuge zur Ausrottung alles Unkrautes und zur Vertilgung aller Böſen bedienen werde. Die von ihnen zu ſammelnde Gemeinde ſollte nur aus Heiligen beſtehen, und abbildlich die zu erwartende himmliſche Kirche nach allen Beziehungen hin darſtellen. Daher wurden Alle, die in die neue Gemeinde aufgenommen zu werden wünſchten, noch einmal getauft, da ſie nur die kraftloſe, Johanneiſche Waſſertaufe erhalten hätten, wogegen ſie nun die Feuer- und Geiſtestaufe Chriſti empfangen würden. Unter dieſer verſtanden ſie die wahre Wiedergeburt des Geiſtes aus dem Geiſte, die völlige Hingebung des ganzen Menſchen an Gott, die Losſagung des Willens von aller Creatur, die Verzichtung auf jeden Verſuch, Etwas in ſich ſein zu wollen, endlich die Erfüllung mit der Kraft von Oben. Dieſer Begriff von den

---

Menſchen. Aber die glückſelige Zeit hörte auf ſeit deseruit propere terras Justissima virgo. Plato hat mit Aratus, Makrobius u. A. aus demſelben Sagenkreiſe geſchöpft. Merkwürdig iſt, daß die Idee abſoluter Gütergemeinſchaft beinahe immer mit der Gemeinſchaft der Frauen verbunden erſcheint: bei Plato, bei Epiphanes, dem Sohne des Karpokrates, in deutlichen Spuren bei den Wiedertäufern und älteren gnoſtiſchen Secten; Was nämlich dieſen ſo oft von der libido promiscua vorgeworfen wird, darf nicht ſo leicht in Abrede geſtellt werden, wie es ſo häufig der Fall iſt. Hieraus ergibt ſich aber auch, daß abſolute Gütergemeinſchaft alle Bildung des Menſchengeſchlechtes vernichtete, weil ſie mit dem Beſtande der Ehe und der Familie unverträglich iſt; Familienleben ſetzt ſchlechthin Eigenthum voraus.

Wirkungen der Taufe iſt weſentlich derſelbe, welchen die katholiſche Kirche von jeher aufgeſtellt hat; und nur theils die Wahrnehmung, daß ſich ſo Viele im Leben am äuſſeren Werke genügen laſſen, und das Waſſer mit dem Geiſte und die körperliche Abwaſchung mit der inneren Seelenreinigung verwechſeln, theils das ſelbſtverſchuldete und freiwillige Nichtwiſſen, daß die Kirche einen ſolchen Wahn ſelbſt verdammt, konnte die Wiedertäufer zur Anſicht führen, daß ihre Lehre von der Taufe eine neue Offenbarung Gottes ſei. Jedenfalles aber ſehen wir auch hieraus, daß etwas Höheres ſie bewegte.

Nach der Taufformel des Hans Denk entſagte jeder Candidat ſieben böſen Geiſtern: der Menſchenfurcht, der Menſchenweisheit, dem Menſchenverſtand, der Menſchenkunſt, dem Menſchenrath, der Menſchenſtärke und der Menſchengottloſigkeit, und empfing dagegen Gottesfurcht, Gottesweisheit u. ſ. w. Melchior Rink bediente ſich folgender Formel: „Biſtu ein Chriſt? — Ja. — Was gläubeſt du denn? — Ich gläube an Gott, meinen Herrn Jeſum Chriſt. — Wie wiltu mir deine Werk geben? — Ich gebe ſie eim umb einen Groſchen. — Wie wiltu mir deine Güter geben, auch umb einen Groſchen? — Nein. — Wie wiltu mir denn dein Leben geben; auch umb einen Groſchen? — Nein. — Ei ſieheſtu ſo biſt du auch noch kein Chriſten nicht, denn du haſt noch keinen rechten glauben, und ſteheſt nicht gelaſſen, ſondern nimeſt dich noch der Creaturen und dein ſelbs an, darumb biſtu auch nicht recht in Chriſtus Tauffe mit dem heiligen Geiſt, ſondern nur allein in Johannes tauff mit dem waſſer geteufft.“

„Wiltu aber ſelig werden, ſo muſtu wahrlich entſagen, und dich zuvor verzeihen aller deiner werk, aller Creaturen, und zuletzt auch dein ſelbs, und muſt allein in Gott gläuben[1]). Nu frage ich dich aber: verzeiheſtu du dich der Creaturen? Ja. — Ich frage dich noch weiter: verzeiheſtu dich endlich auch dein ſelbſt? — Ja. — Gläubeſt allein in Gott? — Ja. — So teuffe ich dich im

---

1) Aus dieſen Grundſätzen erhellet, daß den Wiedertäufern der rechtfertigende Glaube die katholiſche fides formata war.

namen" u. ſ. w.[1]). Dieſe Handlung nannten ſie die Verſiegelung und das Bundeszeichen.

Hiebei muß jedoch bemerkt werden, daß die Wiedertäufer die Mittheilung des heiligen Geiſtes keineswegs an den äuſſeren Act knüpfen; vielmehr ſonderten ſie, wie etwas ſpäter Calvin aus andern Gründen, Beides genau, und betrachteten die Aeuſſerlichkeit der Taufe nur als ein Symbol und zwar des Leidens überhaupt und der Abtödtung der Lüſte insbeſondere[2]). Uebrigens tauften die Genoſſen dieſer Secte ihre eignen neugebornen Kinder als ſolche nicht, weil ſie die Bedeutung der heiligen Handlung nicht verſtünden, und nahmen darum dieſelbe erſt dann mit ihnen vor, wenn ſie zu den reiferen Jahren herangewachſen waren, daher denn auch der Name „Wiedertäufer" nur in Bezug auf das Verfahren der Secte bei der Einweihung der von Auſſen Herzukommenden bezeichnend iſt, dagegen keineswegs ihre Grundſätze nach Innen ausſpricht, indem ſie die aus ihrer eigenen Mitte in ihren religiöſen Verband Aufzunehmenden nicht zweimal tauften.

Vom heiligen Abendmahle lehrten die Wiedertäufer gleichfalls, daß es nur eine ſymboliſche Bedeutung habe. „Gemeinſam Eſſen und Trinken" ſei in aller Welt ein Zeichen der gegenſeitigen Liebe; deßgleichen verhalte es ſich nun auch mit dem „Nachteſſen" der Chriſten. Gleichwie ferner aus den Trauben der Wein nur durch den Druck der Kelter gewonnen werde, ſo ſei er auch im Abendmahle eine bildliche Darſtellung der Wahrheit, daß der Chriſt nur durch den Druck der Leiden für das Reich Gottes und die Seligkeit, die es gewährt, zubereitet werde. Die Frucht-

1) Juſtus Menius a. a. O. S. 309. b.

2) Philipp Melanchth. „Unterricht wider die leere der Widerteuffer," in Luthers Werk. II. Th. Wittenb. 1551. S. 292. „Die tauffe iſt ein zeichen, das die Chriſten in welt ſich müſſen tauchen laſſen, allerley groſze fahr und verfolgung tragen und leiden. Das bedeute das man waſſer über ſie geuſzt." Vergl. S. 299. „Zum dritten ſchreien die Widerteuffer, die tauffe ſey ein bund, darin man ſich zur tödtung der böſen lüſte und zu ſtrengen leben und gedult in leiden verpflicht, Solches aber verſtehen und thun die kinder noch nicht."

körner müßten zuvor gemahlen werden, ehe ſie zum Brod verwendet werden möchten; eben ſo könne ſich auch der Menſch, nur durch Drangſale zermalmt, für das Himmelreich befähigen. Wir ſehen: ſowohl die Taufe als das Abendmahl waren ihnen vorherrſchend ſinnbildliche Handlungen, um die Nothwendigkeit der Leiden und der unerſchütterlichen Ausdauer in Verfolgung anzudeuten. Ihre höchſt betrübte Lage nöthigte ſie überall eine Quelle des Troſtes und der Stärkung in den Widerwärtigkeiten zu ſuchen, weßwegen ſie auch in den genannten Sacramenten vorzüglich nur Das erblicken, weſſen ſie vor Allem bedürftig waren. Wer ſich daher unter ihnen in irgend einem Momente nicht ſtark genug für den muthigen Kampf fühlte, erhielt die Mahnung, ſich des Abendmahls zu enthalten, und gerade Furcht und Muthloſigkeit ſtellten ſie mit Vorliebe als jene Sünden dar, durch die man ſich das Gericht eſſe und trinke[1]).

§. 57.

Fortſetzung.

Sie bekämpfen die proteſtantiſche Lehre von der Rechtfertigung.

Mit beſonderer Bitterkeit erklärten ſie ſich gegen die lutheriſche Rechtfertigungslehre, in welcher Beziehung ſie beinahe wieder ganz zur katholiſchen Betrachtungsweiſe zurückkehrten. Ihre Anſicht vom rechtfertigenden Glauben der Proteſtanten ſpricht folgende Stelle bei Juſtus Menius ſehr gut aus: „Mit gewalt ſagen ſie und wollen ſich rühmen, ſie haben die rechte kraft Gottes in ihrer leere, die unſer aber ſey nur ein eitel unfruchtbare und kraftloſe Hülſen, die nichts mer thun könne, noch thue, denn daß ſie nur allein glaub, glaub ſchreie, ſondern ſey und bleib einen weg wie den andern ein eitel und tod geſchrei.“ Es fällt bei dem erſten Anblick auf, daß die Wiedertäufer den Glauben nur im Vereine mit den Werken als rechtfertigend darſtellen, während ſie

1) Melanchthon Unterricht a. a. O. S. 292. Juſtus Menius a. a. O. S. 339.

doch nach der oben mitgetheilten Taufformel ihre Werke um einen Groſchen dahin zu geben ſich bereit erklärten. Dies iſt jedoch nur der rohe Ausdruck für die große Wahrheit, daß der Chriſt immer demüthig von ſich denken müſſe, und nicht ſtolz auf ſeine ſittlichen Beſtrebungen ſein dürfe; es iſt eine Bekämpfung des tiefſten Feindes der chriſtlichen Frömmigkeit, des Hochmuthes und des Vertrauens auf die eigenen Werke. Aus folgender Argumentation des Juſtus Menius gegen die Wiedertäufer, die zugleich zur Beſtimmung des Begriffs, den die Lutheraner mit dem allein rechtfertigenden Glauben verbanden, von Wichtigkeit iſt, wird Dies ſehr einleuchtend. Er ſagt: „und kann die Rottenmeiſter hie nicht helfen, ob ſie lang und viel ſagen wolten, Ey man ſol ja den glauben auf der werk und leiden verdienſt nicht ſetzen, aber man ſol und mus ſie gleichwol haben, als nöthige Ding zur ſeligkeit. Das iſt nichts geredt, denn ſind ſie zur ſeligkeit nöthig, ſo kan man die ſeligkeit on ſie gewislich nicht erlangen, ſo machet der Glaube allein auch nicht ſelig, das iſt aber falſch.“ Dieſe denkwürdige Stelle in einer Schrift, welche Luther mit einer Vorrede begleitete, enthält keineswegs den Sinn, daß nur im Glauben, und nicht in den übrigens auch zu verrichtenden Werken, das die Seligkeit vermittelnde Element liege, ſondern, daß der Glaube, wenn er auch nicht in Werken ſich fruchtbringend erweiſe, dennoch beſelige. Auch will der Paſtor von Eiſenach einen Widerſpruch in der Lehre finden, daß einerſeits die Werke zur Seligkeit nöthig ſeien, und anderſeits ſich doch auch der Chriſt Nichts auf dieſelben zu Gute halten dürfe. Allein es kehrt hier wieder der Einwurf zurück, welcher von der lutheriſchen Polemik aus auch gegen die katholiſche Darſtellung der Rechtfertigung erhoben wurde, daß dieſe nämlich zur Selbſtgerechtigkeit führe und Gottes Ruhm verdunkle. Menius bemerkt nämlich: „nu ſieh aber zu, wie ſein reimet ſich jr ding zuſammen, man ſoll ſich der werk verzeihen, und ſie ſtreitten doch und dringen mit aller macht darauf, man mus die werk neben dem Glauben auch haben, oder man könne nicht ſelig werden. Was iſt aber das geſagt? Werk ſind zur ſeligkeit nöthig, und wer da will ſelig werden, mus ſich der

werk verzeihen. Ergo wer da will ſelig werden, der ſol ſich verzeihen, was jm zur ſeligkeit vonnöten iſt, und on das man die ſeligkeit nicht erlangen kan. Reime dich Bundſchuch, es heiſſet alſo mendacem oportet esse memorem, das iſt, wer da lügen will, der mus ein gut gedächtnis haben; anderſt in der nachrede, ſo verredet er ſich ſelbſt, das man ſiehet und merket, wie er in der vorrede gelogen hat, das ſolt der lügengeiſt ſich auch bedacht haben“ [1]). Die Theologie des guten Juſtus Menius hält die Foderung guter Werke mit der Idee von der Demuth für ſchlechthin unverträglich, und meint ſonach, die Lehre, ſich der guten Werke „zu verzeihen“ d. h. anzuerkennen, daß wir unnütze Knechte ſeien, auch wenn wir Alles gethan haben, vertrage ſich mit der anderen, daß auch die Werke die Seligkeit bedingen, ſchlechterdings nicht, weßwegen Nichts übrig bleibe, als die Annahme, daß der Glaube, ohne je in Werken thätig zu ſein, Gott angenehm mache!

§. 58.

Fortſetzung.

Zuſammenfluß der verſchiedenſten Verirrungen in der Secte.

Sonſt entdecken wir keine dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten der Secte als ſolcher, wiewohl noch eine bedeutende Menge von Verirrungen Einzeler, oder auch größerer Partieen unter den Wiedertäufern. Juſtus Menius hatte in Erfahrung gebracht, daß auch die Erbſünde von den Wiedertäufern geläugnet werde; allem Anſcheine nach deßhalb, um ihrer Anſicht von der Verwerflichkeit der Kindertaufe eine weitere Stütze zu geben. Sie pflegten ſich hiebei vorzüglich auf das Verhältniß zu berufen, in welches der Heiland bei verſchiedenen Gelegenheiten die Kinder zu ſich geſetzt habe; insbeſondere legten ſie aus Mißverſtand ein Gewicht auf die Stelle, in welcher dieſelben von ihm ſogar als Vorbilder für die Erwachſenen aufgeſtellt worden ſeien, wenn ſie ins Reich

1) Juſtus Menius a. a. O. S. 319. 320.

Gottes eingehen wollten [1]). Daß indeß doch nur wenige Wiedertäufer die Lehre von der Erbſünde verwarfen, obſchon Dies Juſtus Menius ohne Beſchränkung an allen insgeſammt tadelt, erhellet daraus, daß ihnen zugleich der Vorwurf gemacht wird, der Leib Chriſti ſei vom heiligen Geiſte erſchaffen und blos im Schooſe der Jungfrau genährt worden, ſo daß demnach der Heiland nicht Fleiſch und Blut von Maria angenommen hätte. Sie befürchteten die Unſündlichkeit Chriſti nicht feſthalten zu können, wenn ſie mehr zugeben würden. Iſt dieſe Verirrung ohne Vorausſetzung der Erbſünde nicht wohl denkbar, ſo führt auch die hiemit verbundene, oben ſchon berührte, Vorſtellung von der beſonderen Beſchaffenheit einer ſündenloſen Zeugung im zukünftigen Reiche Chriſti auf Erden auf Annahme eines durch die jetzige geſchlechtliche Abſtammung ſich vererbenden Uebels zurück, ſo wie denn überhaupt die ſchroffe Entgegenſetzung von Menſchlichem und Göttlichem, die ſich durch das ganze Syſtem hindurchzieht, ohne das Bewußtſein eines tief eingewurzelten, das ganze Geſchlecht in allen ſeinen Beziehungen ergreifenden Verderbens unmöglich wäre. Uebrigens ſcheint die in Rede ſtehende Meinung von der Empfängniß Chriſti unter den Wiedertäufern einen weit verbreiteten Eingang gefunden zu haben; wenigſtens geben ſich ſehr viele Gegner derſelben die Mühe, ſie zu widerlegen [2]). Eine ſo größere Menge aber in dieſer Verirrung befangen war, deſto kleiner muß die Zahl Jener angeſetzt werden, die zu Beſtreitung der Kindertaufe die Erbſünde läugneten.

---

1) Juſtus Menius a. a. O. S. 332 u. ff.

2) Melanchthon: Etliche Propoſitiones wider die lere der Widerteuffer a. a. O. 282. b. Urbanus Rhegius ebendaſelbſt. S. 402—418. Menius S. 342. Auch die in demſelben Bande von Luthers Werken befindlichen Geſpräche der heſſiſchen Theologen Corvinus und Kymäus mit Johann von Leiden, Krechting[k] und Andern. S. 453 ff. Uebrigens ergibt ſich hieraus, daß es ein Irrthum ſei, wenn man z. B. mit Schröckh dieſe Lehre von der Empfängniß Chriſti als eine Eigenheit des Menno darſtellt; da ſie ja weit früher in der Secte gelehrt wurde, als Menno ihr angehörte.

Manche Wiedertäufer verwarfen die Lehre von der Gottheit Chriſti, andere lehrten eine Wiederbringung aller Dinge, eine ἀποκατάστασιν πάντων und darum auch eine endliche Bekehrung des Satans; noch andere, daß die Seelen vom Momente ihres Todes an bis zum Gerichtstage ſchlafen. Sogar eine antinomiſtiſche Richtung war Einzelen unter ihnen nicht fremd: dieſe behaupteten, gleich den Brüdern und Schweſtern des freien Geiſtes und den Libertinern, daß Keiner, der den Geiſt empfangen habe, in irgend einem Werke mehr ſündigen könne, deßwegen denn auch für ſie der Ehebruch ſogar keine Sünde ſei, und Zwingli beruft ſich auf einen mit Namen bezeichneten Genoſſen der Secte, der ihm dieſe ſeine Ueberzeugung mitgetheilt habe. Auch war unter ihnen eine Zeit lang die Anſicht verbreitet, daß die Vielweiberei den Chriſten nicht verboten ſei[1]). Dieſe Meinungen

1) Ueber die Verläugnung der Gottheit Chriſti ſ. Juſtus Menius a. a. O. S. 342. und Zwingli's Elenchus contra Catabapt. Opp. Tom. II. fol. 39 sq. Dieſe Nachricht iſt durchaus glaubwürdig, da man z. B. von Ludwig Hetzer beſtimmt weiß, daß er ein Unitarier und Wiedertäufer war: ſpäter ſammelte ſich bekanntlich auch in Polen ein unitariſcher Verein, der zugleich anabaptiſtiſche Grundſätze hatte. Ueber die apokataſtatiſchen Meinungen der Wiedertäufer vergl. Juſt. Men. S. 343. und Zwingli Elenchus l. l. p. 38. b. Das Schlafen der Seelen nach dem Tode ebendaſ. 37. b. Den Antinomismus bezeugt er fol 16. Ueber die Vielweiberei des Johannes von Leiden und die Vertheidigung derſelben, ſ. Luthers Werke Wittenb. Ausg. II. Th. S. 455. Hier iſt das ſchon erwähnte Geſpräch zwiſchen einigen heſſiſchen Theologen, Antonius Corvinus und Johannes Kymäus, mit Johann von Leiden und Krechtingk aufgezeichnet, aus welchem ich folgende Stelle herausnehme, um zunächſt die äuſſerſt dürftige und niedrige Anſicht der alten Lutheraner von der Ehe und die Enge, in die ſie durch ihre Verwerfung der Tradition getrieben wurden, kennen zu lehren. Nach mehreren Fragen und Gegenfragen, in welchen beſonders die altteſtamentliche Polygamie war behandelt worden, bemerkte der König Johannes von Leiden zur Vertheidigung ſeiner Vielweiberei: „Paulus ſagt vom Biſchoff, er ſolle eines weibs man ſein, Sol nu ein Biſchoff eines weibs man ſein, ſo wird es

dürfen jedoch nicht ſchlechthin als wiedertäuferiſch betrachtet werden, indem ſie zum Theil geradezu anderen Grundſätzen der Secte widerſprechen; es iſt vielmehr anzunehmen, daß ſich anfänglich bei der allgemeinen Aufregung der Zeit eine Menge von Menſchen

---

freilich zur Zeit Pauli die Geſtalt gehabt haben, daß der man zwei oder drei weiber, nach ſeinem gefallen, hat haben mögen. Da habt ir die Schrift." Prädicanten: „Wir haben vorhin geſagt, das der Eheſtand in die gemeine Policey gehöre, und res Politica ſei, dieweil nu dieſelbige Policey itzt gar viel anders ſtehet, den ſie zu den Zeiten Pauli geſtanden iſt, Alſo, das ſie vielheit der Weiber itzt verboten hat, und nicht leiden wil, künd jr warlich ſolche newerung weder für Gott, noch für den Menſchen, verantworten." König: „So hab aber ich die vertröſtung, was etwa den vetern zugelaſſen ſey, werde uns nicht verdammen, Wills auch lieber in dieſem Fall mit den Vetern, denn mit euch halten, geſchweige das ich hierin ſollte bekennen irthumb, oder unchriſtliche newerung." Prädicanten: „So wollen wir in dieſem fall viel lieber der Oberkeit gehorſam ſeyn, dieweil ſie Gottes ordnung iſt, und dieſelbe in euſſerlichen ſachen zu gebieten und zu verbieten hat, denn auff Exempel der veter fallen, dabey wir Gottes wort und befehl nicht haben, aber das wiſſen wir für war, das die Schrifft unſere Meinung vom Eheſtand mehr bekreftiget, denn ewer ſententz, als da ſie ſagt, Darumb wird der menſch Vater und Mutter verlaſſen, und an ſeinem weib hangen. Hie hören wir, das der Menſch an ſeinem Weibe, und nicht an vielen Weibern hängen ſol. Und S. Paul ſagt, Ein jeder habe ſein eigen Weib. Sagt nicht, ein jeder hab viel weiber." König: „War iſts, das S. Paul nicht ſagt ins gemein von allen, ſondern von einer jedenn in ſonderheit, denn die erſte iſt mein Weib, hange jr auch an, dasgleichen die ander iſt mein fraw und hange jr auch an und ſo fort. Bleibt alſo die Schrift in ihrer würden ſtehen und iſt unſerm furnemen nicht zuwider. Und was ſol ich viel wort machen? Es iſt beſſer, ich habe viel Eheweiber, denn viel Huren." Endlich trug der König darauf an, dem göttlichen Gerichte das Urtheil zu überlaſſen. Hier die Quelle des ſpäteren Verlangens des Landgrafen Philipp von Heſſen, zwei Frauen zu beſitzen, welche ihm Luther und Melanchthon nebſt Bucer auch, wiewohl ungerne, gewährten.

an die Wiedertäufer anſchloß, ohne durch irgend etwas Anderes als durch Gedankenverwirrung und Fanatismus, mit ihnen verwandt zu ſein. Ueberhaupt gilt aber die Bemerkung, daß die erſten Wiedertäufer weder ein in ſich ſelbſt zuſammenhängendes Lehrgebäude, noch eine, wenn auch übel verbundene Maſſe von Doctrinen hatten, zu der ſich Alle gleichmäßig bekannten. Erwägt man, daß ihre Bewegung nicht von einem Manne als dem Mittelpuncte Aller ausging; und die Idee, um die ſich Alles drehte, wenn auch kräftig genug, um zu begeiſtern, dennoch dogmatiſch unfruchtbar war, erwägt man ferner, daß die dunkeln Gefühle, von welchen Alle ergriffen und herumgetrieben wurden, in keinem öffentlichen Symbole einen beſtimmten Ausdruck erhielten, ein Umſtand, der zu allgemeinen Klagen von Seiten ihrer Gegner Veranlaſſung gab[1]), ſo wird man ſich noch weniger über obige Erſcheinung wundern.

§. 59.

Fortſetzung.

Verhältniß der Schrift zum lebendigen Geiſte. Kirche.

Noch begreiflicher wird die dogmatiſche Verwirrung der Secte werden, wenn wir nun ihren Meinungen vom Predigtamte, deßgleichen ihren, hiemit in der innigſten Verbindung ſtehenden Anſichten von dem Verhältniſſe der Schrift zum freien, lebendigen Geiſte unſere Aufmerkſamkeit mehr im Einzelen widmen. Es war Grundſatz der Secte, daß ein jeder mit dem Bundeszeichen Verſehene und Beſiegelte als Prophet und Lehrer nicht nur auftreten könne, ſondern auch ſolle, ſobald er ſich vom göttlichen Geiſte getrieben fühle, und wahrnehme, mit einer Offenbarung beglückt zu ſein. Dergleichen Eingebungen wurde die

1) Juſtus Men. vom Geiſt der Widertäuffer. Auch a. a. O. S. 363. „Wo ſie nur recht lereten, ſo ſolten ſie nicht ſo heimlich im finſtern mauſen, und mit ihren predigen in die Winkel ſich verkriechen“ u. ſ. w. Zwingli in dem angeführten Elenchus an mehren Orten. Auch der Widertäuffer lere aus heiliger Schrift widerlegt a. a. O. S. 311.

Schrift in dem Grade untergeordnet, daß ſich die Wiedertäufer zuweilen nicht lange bemühten, dieſelben wenigſtens ſcheinbar mit dieſer in Uebereinſtimmung zu bringen, ſondern die Bibel in ihrer jetzigen Geſtalt geradezu für verfälſcht erklärten [1]). Hiemit war jegliches Kriterium für die ſubjectiven Hervorbringungen verworfen, das geſammte Chriſtenthum von allem äuſſeren hiſtoriſchen Boden abgelöſt und den ſtürmiſchen Fluctuationen einer träumeriſchen Innerlichkeit ganz und gar überantwortet. Mit ſolchen Verirrungen vertrug ſich ſchlechterdings kein beſtimmtes Predigtamt, da ein ſolches ohne eine feſte Lehre einen Widerſpruch in ſich ſelbſt trüge; daher ſich auch die Wiedertäufer aufs Aeuſſerſte anſtrengten, die proteſtantiſchen Prediger zu ſtürzen, die auf denſelben beruhende Conſolidation der neuen noch zu materiellen Kirche zu verhindern, und ſofort dieſe in lauter Geiſt zu verwandeln [2]).

Hatten einige Jahre früher die Lutheraner den katholiſchen Geiſtlichen den immerwährenden Vorwurf gemacht, daß ſie anſtatt

---

1) Juſt. Men. vom Geiſt der Widerteuffer. S. 364. „Denn es unläugbar iſt, daß Thomas Müntzer und folgends nach ihm, ſein jünger Melchior Rink, ſampt andern vielmehr jüngern, der heiligen ſchrift gar nichts nicht geachtet, ſie nur einen todten buchſtaben geheiſſen, und auff ſonderliche newe offenbarunge des Geiſtes gehalten haben, ja die heilige Schrift frey lügenſtraffen dürfen, wie ich den aus des Rinken mund ſelbs gehöret, das er ſagen thurſt, Alle Bücher des newen Teſtaments in allerley ſprachen, Griechiſch, Lateiniſch, Deutſch ꝛc. weren allzumal falſch und kein rechtes mehr auf erden u. ſ. w.“ Hierauf folget eine beſondere Anwendung dieſes Grundſatzes auf die Stelle bei Matth. XXVI. 26 u. ff., wo die Worte: „das für Viele vergoſſen wird zur Vergebung der Sünden,“ vom Teuffel hineingeſchmeiſſet ſeyen.

2) *Calvin.* instructio adv. Anabapt. Opusc. p. 485. beſchuldigt ſie nur, daß ſie behaupteten, es dürfe keine feſt angeſtellten Lehrer für einen beſtimmten Ort geben, ſondern nur gleich den Apoſteln wandernde Prediger. Dann fügt er aber hinzu: Haec porro philosophia inde manabat, quod serio cuperent, fideles ministros sibi cedere, vacuumque locum sinere, quo liberius venenum suum ubique effundere possent.

der Bibellehre nur Kirchenſatzungen predigten, ſo hörten ſie nun den Tadel, daß ſie ſelbſt den lebendigen Geiſt an ein todtes Schriftwort feſſeln und nicht zugeben wollten, dem friſchen, reinen und ungetrübten Drange von Oben zu folgen, und „gleich den jüdiſchen Schriftgelehrten keinen heiligen Geiſt hätten, ſondern mit der Schrift umbgehen, und die lange Weile damit vertreiben“ [1]) Dagegen beweiſen nun die Lutheraner den Wiedertäufern, Was ſie ſelbſt den Katholiken niemals glauben wollten, ſie halten denſelben die Bildung eines Apoſtolats durch Chriſtus vor, und ziehen ungefähr dieſelben Schlüſſe aus dieſer Inſtitution, wie die Katholiken, ſie führen die Bibelſtellen recht fleißig an, nach welchen der heilige Geiſt Lehrer, Propheten und Verwaltungen eingeſetzt, und die Jünger des Herrn Biſchöfe und Aelteſte aufgeſtellt hätten, auf daß die wahre, reine und Eine Lehre unverfälſcht erhalten werden möchte, und prägen es wiederholt ein, daß die Lehrer, obgleich von Menſchen gewählt, dennoch vom heiligen Geiſte angeordnet ſeien [2]). Melanchthon billigte es nun ſogar, die Ordination für ein Sacrament zu halten. Er ſagt in ſeinem Unterrichte gegen die Wiedertäufer: „das man aber die Ordination der Prieſter in die zal der Sacramente ſetzet, gefällt mir ſer wol. Doch alſo, daß man durch die Ordination den beruf zum Predigtampt und reichung der ſacrament verſteht, und alſo das Amt an jm ſelbs. Denn es iſt hoch noth und faſt nützlich, das man in den chriſtlichen kirchen das Predigampt thewer achte, hehr und heilig halte, und das die Leut unterrichtet werden, das Gott durch predigt hören und leſen des Worts Gottes und der heiligen Schrift wil den heiligen Geiſt geben, damit niemand auſerhalb des Predigtampts andere Offenbarung und Erleuchtung ſuche, wie die Widerteuffer für-

1) Juſt. Men. Widerleg. S. 310. 313. Von Geiſt der Widert. S. 364. b. „In ſumma, unleugbar und öffentlich am tage iſts, das ſie . . . eim keinen feindſeligern namen zu geben gewuſt, denn das ſie jn einen ſchriftgelerten genennt.“

2) Juſt. Men. Widerleg. S. 312. b. Vom Geiſt der Widert. S. 258. b. Melanchth. Unterricht S. 294.

geben“[1]). Die Lutheraner waren endlich so unfreundlich, die armen Schwärmer mit Fragen zu quälen, die sie selbst bis auf den heutigen Tag nicht gelöst haben. Sie fordern dieselben auf zu beantworten: Wer sie gesendet habe, und da sie keine gewöhnliche Sendung aufzuweisen hätten, welches denn auch die Wunder seien, durch die sie ihre ausserordentliche Sendung beurkunden könnten? Die Wiedertäufer kehrten mit Recht dergleichen Fragen um[2]). Luther hatte einst gesagt, Wer so fest von der Lehre, die er verkündet, überzeugt sei, daß er die entgegengesetzte Ansicht ohne Anstand verfluchen könne, habe den Beweis der Wahrheit für seine Sätze geliefert. In dieser Gattung von Beweisführung übertrafen die Wiedertäufer bei Weitem Alles, was um sie her noch leibte und lebte.

§. 60.

Haß gegen äussere Veranstaltungen zur Erbauung. Kirchenzucht. Sitten und Gebräuche.

Den Vorstellungen der Wiedertäufer von der Kirche entsprechen ihre Ansichten von dem Zufälligen im äusseren Cultus und den auf denselben sich beziehenden Veranstaltungen. Hatten Carlstadt in Wittenberg und Zwingli in Zürich die Bilder und Altäre zertrümmert, der letztere sogar die Orgeln zerstört, so erklärten die Wiedertäufer auch noch dazu die ausgeleerten Tempel für Götzenhäuser[3]). Vom Gesange urtheilten sie ungefähr wie einst Peter von Bruys, der ihn für eine Anbetung Satans hielt. Wäre ihre Redseligkeit nicht allzugroß gewesen, sie würden auch die Offenbarung des christlichen Geistes im Worte als etwas zu

---

1) Melanchthon Unterricht a. a. O. S. 294.

2) *Zwingli* Elenchus l. c. fol. 39. Menius die Widert. widerlegt a. a. O. S. 311. „Item, womit wollen sie beweisen, das sie die auserwelten zu hauff zu sammeln und zu versiegeln von Christo ausgeschickt seien? Sie thun je kein zeichen nicht, dabei man solches gewislich erkennen möge“ u. s. w.

3) Menius vom Geiste der Widert. a. a. O. S. 354.

Aeuſſerliches, zu Materielles verſchmäht haben, wodurch ſie erſt vollkommen conſequent würden verfahren ſein.

Was ihre Kirchenzucht und ihre beſonderen Sitten betrifft, ſo tragen dieſelben ganz das Gepräge der die Secte leitenden Grundidee. Die Idee der Gütergemeinſchaft, vollkommen erſt nach der Ankunft Chriſti zu verwirklichen, wurde wenigſtens in der Geſellſchaftsſprache vorläufig ins Daſein gebracht, und wohl auch ſchon vor der Gründung des tauſendjährigen Reiches annäherungsweiſe unter Denen auszuführen geſucht, welche ſich bis zum Beginne deſſelben zur Secte bekennen würden. Unſere ſchon oft angeführte Quelle ſagt unter Anderem: „da haben ſie nimmer leiblich weder Vater noch Mutter, Bruder noch Schweſter, Weib noch Kinder, ſondern ſind eitel geiſtliche Brüder und Schweſtern untereinander. Da ſpricht keiner, Ich bin in meinem, ſondern in unſerm Haus, ich liege in meinem, ſondern in unſerm bette, ich decke mich mit meinem, ſondern mit unſerm rock. Ich und Kethe, meine Hausfraw, ſondern ich und Kethe unſer Schweſter, halten miteinander haus. Summa, da hat niemand mehr etwas eigens, ſondern es heißt und iſt alles unſer der Brüder und Schweſtern“ [1]).

Die Excommunication hielten ſie ſtrenge feſt, da kein Unheiliger in der Kirche Gottes ſein dürfe [2]). In innigſter Verbindung hiemit ſteht das Verbot ein obrigkeitliches Amt anzunehmen. Es ſollte ja an ſich ſchon gar keine Obrigkeiten mehr geben und abſolute Freiheit und Gleichheit in allen Verhältniſſen des Lebens herrſchen. Merkwürdig iſt aber, daß wir nicht nur die Lehre ihnen beigelegt finden, daß lediglich die Diener des Evangeliums in bürgerlicher Beziehung die Obern ſein dürften; alſo doch

1) Juſt. Men. der Widerteuff. lere widerlegt a. a. O. S. 309. b.

2) *Calvin.* instruct. adv. Anabapt. Opuscul. p. 476. Usus excommunicationis, ſagten ſie, inter omnes esse debet, qui se Christianos profitentur. Qui baptizati noxam aliquam imprudenter aut casu admittunt, non ex industria, ii secreto moneri debent semel atque iterum: tertio publice coram toto coetu exterminandi sunt. Ut possimus eodem zelo una panem frangere, et calicem bibere.

Obrigkeiten nicht ganz verſchmäht wurden, ſondern daß auch dieſe Lehre im Leben mannichfach beobachtet ward. Ueberdies finden wir auch Laien an der Spitze politiſcher Verwaltungen. Man erinnere ſich nur an Thomas Münzer in Orlamünde und Mühlhauſen, deßgleichen an Johann von Leiden in Münſter, der ſich ſogar einen König nannte. Dieſe Erſcheinung ſteht in einem doppelten Widerſpruch, einmal mit der Anſicht der Wiedertäufer vom allgemeinen Lehramte aller Chriſten, ſodann mit der eben bemerklich gemachten Vorſchrift, kein obrigkeitliches Amt zu begleiten. Uebrigens erklärt die Unmöglichkeit, ihre Vorſtellungen im Leben zu verwirklichen, dieſe Erſcheinung ſehr leicht.

Daß es ſich ferner die Wiedertäufer nicht geſtatteten, das Schwert zu führen, und ſomit den Krieg für ſchlechthin unerlaubt hielten, geht aus ihrer Grundidee gleichfalls geradezu hervor; es darf jedoch wieder nicht befremden, wenn wir ſie gleichwohl ſo mannichfach mit den Waffen in der Hand erblicken, und das Furchtbare: „ſchmiedet Pinkebank auf dem Amboſe Nimrods“ aus ihrem Munde gegen die Fürſten, Edelleute und alle Begüterten hervorkommen hören.

Endlich erklärten ſie den Eid für unſtatthaft, und in der That würde unter vollkommenen Chriſten, wie ſie ſich das von ihnen zu errichtende neue Reich dachten, auch keiner abgelegt werden[1]).

Die Wiedertäufer in der Form der Mennoniten, ihre zweite Periode.

§. 61.

Mit jener kühnen Zuverſicht, die Schwärmern eigen zu ſein pflegt, hatten die Wiedertäufer die nahe Zukunft des neuen, durch und durch heiligen Reiches Gottes auf Erden verkündet; aber von

1) Melanchthon Verlegung etlicher unchriſtlicher Artikel, die die Widertäufer fürgeben a. a. O. S. 285. u. ff. *Johannes Calvin.* l. c. p. 493.

Tag zu Tag ſahen ſie ſich in ihren Erwartungen getäuſcht, bis ſie endlich auf daſſelbe verzichteten. Auch war es ihnen nicht gelungen, den, wenn nicht an Zahl, doch durch innere Kraft bedeutendſten Theil der Chriſten zu vereinigen, und als Einleitung auf die Zukunft Chriſti alle bürgerliche Obrigkeit abzuſchaffen und eine heilige Theokratie zu gründen; ſie fanden vielmehr einen ſo großen Widerſtand, daß ſelbſt die Gläubigſten ihre Hoffnungen auch in dieſer Beziehung ſehr bald als eitel und nichtig betrachten mußten. Hiemit war die Idee, der innerſte Lebensgrund und alle Bedeutung der Secte verſchwunden, und ſie verlor alles geſchichtliche Intereſſe. Sie wurde inzwiſchen auf eine ſehr begreifliche Weiſe nach Auſſen beſcheidener und dadurch ruhiger, und mit den bürgerlichen Verhältniſſen verträglicher; da aber der hohe praktiſche Zweck ihres Daſeins aufgegeben und ein eigentliches dogmatiſches Intereſſe derſelben ſtets fremd geblieben war, ſo richteten die Wiedertäufer allmählig die aus der urſprünglichen mächtigen Aufregung noch zurückgebliebene Kraft auf die Beſtimmung und Anordnung der unbedeutendſten Verhältniſſe des äuſſeren Lebens, und geriethen hierüber in die ſeltſamſten Zerwürfniſſe, im merkwürdigſten Widerſpruche gegen ihre frühere Geſchichte, wo Alles auf eine Reformation in ganz großem Maaßſtabe angelegt war. Als ſich dieſe zweite Periode ihrer Exiſtenz ſchon ankündigte, trat zur Beſchleunigung ihres Eintrittes ein katholiſcher Geiſtlicher Menno Simonis, Pfarrer zu Wittmarſum, bei Franeker in Friesland, zu den Wiedertäufern über (im Jahr 1536)[1]), welcher gerade ſo wenig Geiſt und wiſſenſchaftliche Bildung beſaß, um ſich an eine Partei anſchließen zu können[2]), deren eigentlicher Lebenszweck allgemach als nichtig erkannt wurde, aber doch auch ſo viel, um unter ſeinen neuen Glaubensgenoſſen ganz ausgezeichnet dazuſtehen. Uebrigens

---

1) *Hermanni Schyn*, historiae Mennonitarum plenior deductio. Amstelodami. 1729. c. V. p. 116.

2) A. a. O. S. 138. findet ſich ein Brief von Menno Simonis, worin er ſagt, er habe ſeine Schrift über die Taufe deutſch geſchrieben, «nam latine inscitiae causa non bene possem.»

beſaß er einen ſehr mächtigen frommen Eifer und eine gewiſſe (nur niemals gegen die Katholiken in Anwendung gekommene) Mäſſigung, ſo daß er durch das gewonnene Vertrauen die ſtreitenden Wiedertäufer zu beſchwichtigen, zu vereinigen und ihre geſellſchaftlichen Verhältniſſe zu ordnen vermochte. Sie nahmen von ihm den Namen an, und heißen ſeitdem gewöhnlicher Mennoniten. Er ſtarb im Jahr 1561.

Es iſt bemerkenswerth, daß die Mennoniten ihre Abſtammung von den frühern Wiedertäufern in Abrede ſtellen: nachdem der Rauſch vorüber war, vergaßen ſie Alles, was ſie in demſelben verübt hatten, und Was ſie von ſich erzählen hörten, meinten ſie, betreffe eine ganz andere Geſellſchaft. Bald leiten ſie ſich von den erſten Chriſten ab[1]), bald behaupten ſie, Menno Simonis habe ganz unabhängig von äuſſerer Anregung lediglich durch das Studium der heiligen Schrift ſeine beſonderen Anſichten gewonnen[2]), bald ſagen ſie, daß ſich unter den erſten Anabaptiſten des ſechzehnten Jahrhunderts auch Männer von ruhiger und gemäßigter Denkweiſe gefunden hätten, deren Abkömmlinge ſie ſeien, Was auch nicht ganz verworfen werden kann[3]).

---

1) Der gute Schyn ſagt in der historiae Mennonitarum plenior deductio. Amst. 1729. c. 1. Ex primis christianis, qui ex institutione domini nostri Jesu Christi exemplisque Apostolorum, per omnia christiana saecula in hunc usque diem inter caetera dogmata adultorum baptismum docuerunt, et adhuc docent, descendisse (Mennonitas). Unmittelbar darauf heißt es; Inter hos saeculo undecimo (vielmehr duodecimo) emicuerunt Waldenses. Ein groſſer Sprung — vom erſten Jahrhundert bis ins zwölfte.

2) A. a. O. S. 135. bemerkt Schyn, nachdem er die Erzählung, die Menno von ſeinem „Auszug aus Babylon“ gibt, mitgetheilt hat: evidentissime constat, ipsum sola sacrae scripturae lectione, meditatione et illuminatione spiritus sancti . . . ex Papatu exivisse. Aus der eigenen von Schyn mitgetheilten Erzählung Mennos geht aber hervor, daß er allerdings mit Wiedertäufern noch als katholiſcher Pfarrer in Verbindung geſtanden, jedoch ſo, daß er die Ausſchweifungen der Münſteriſchen getadelt habe.

3) Schyn, hist. Mennon. p. 263—265. wobei er ſich mit Recht auf einige günſtige Zeugniſſe des Erasmus von Rotterdam beruft.

§. 62.

Fortſetzung.

Lehreigenthümlichkeiten derſelben. Kirchenzucht.

Es ergibt ſich jedoch aus den ſpätern ſymboliſchen Schriften der Mennoniten auf den erſten Anblick, Wer ihre Stammeltern waren; wir theilen den Hauptinhalt dieſer Bekenntniſſe in Folgendem mit, wobei wir das Waterländiſche von Johannes Ries und Lubbert Gerardi, Predigern der Mennoniten, im Jahre 1580 verfaßte zu Grunde legen[1]), ohne indeſſen die übrigen unberückſichtigt zu laſſen. Nachdem es ſich zuerſt über Gott, die Trinität und die Menſchwerdung des Logos verbreitet hat, kömmt es auf die Lehre vom Sündenfall, und ſagt, daß der erſte Menſch durch ſeine Uebertretung des göttlichen Gebotes den Zorn Gottes ſich zugezogen habe, wiewohl er ſogleich wieder durch troſtvolle Verheißungen aufgerichtet worden ſei, in deren Folge keiner ſeiner Nachkommen der Sünde oder Strafe ſchuldig geboren werde[2]). Dieſer an ſich ſehr dunkle Satz erhält durch die folgenden Lehren einiges Licht. Er könnte nämlich dahin gedeutet worden, daß die Mennoniten das Erbübel läugneten; ihre Anſicht iſt aber vielmehr dieſe, daß ſich zwar eine Sündhaftigkeit von Adam an auf alle ſeine Nachkommen verbreite, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge ſei, indem dieſelbe durch Gottes Gnade erlaſſen werde. Im fünften Artikel wird nämlich über die Vermögen Auskunft gegeben, welche der Menſch nach dem Falle noch beſitze, und ſehr gut gelehrt, daß, gleichwie Adam vor dem Falle ſein Inneres dem Geiſte der Bosheit habe erſchließen, oder denſelben

1) Es findet ſich bei *Schyn*, hist. Mennon. c. VII. p. 172. u. ff. Die hiſtoriſchen Notizen über dieſes Bekenntniß ſ. hist. Mennon. plenior deductio c. IV. p. 78.

2) Art. IV. p. 175. Eousque ut nemo posterorum ipsius respectu hujus restitutionis aut peccati aut culpae reus nascatur. Die vierte Formel der vereinigten Frieſen und Deutſchen, gleichfalls eine ziemlich ausführliche, ſagt Art. III. in der plenior deductio p. 90. Per eam (inobedientiam) sibi omnibusque suis posteris mortem conscivit, atque ita ex praestantissima miserrima factus est creatura.

ſich verſagen können, er ebenſo nach dem Falle das Vermögen beſitze, die Einwirkungen Gottes auf ihn zu vernehmen, und ſodann aufzunehmen oder zu verwerfen[1]), was andere Symbole in der Weiſe ausdrücken, daß der gefallene Menſch noch die Freiheit habe[2]). Hieraus ergibt ſich die Anſicht der Mennoniten, daß der aus Adam Geborne allerdings einem Verderben unterworfen ſei, und als Solcher nichts Gottgefälliges zu erzeugen und auszuführen vermöge, doch ſei er noch der Freiheit theilhaftig. Ausdrücklich erklären ſie ſich in Folge dieſer Feſtſetzung gegen eine unbedingte Gnadenwahl; auch widmen ſie nun der Lehre von der Vorſehung einen beſondern Artikel und beſtreiten die calviniſche Lehre, daß Gott das Böſe wirke.

Nachdem ſie ſich nun weiter zur ſtellvertretenden Genugthuung Chriſti bekannt haben, ſprechen ſie ſich ganz klar und unumwunden dahin aus, daß der beſeligende Glaube der in Liebe wirkſame ſei[3]), und die Gerechtigkeit durch denſelben erworben werde. Die Gerechtigkeit beſchreiben ſie als Sündenvergebung um des Blutes Chriſti willen, und ſodann als Umwandlung des ganzen Menſchen, ſo daß aus dem böſen, fleiſchlichen, geizigen und hochmüthigen, ein guter, geiſtlicher, freigebiger und demüthiger, mit einem Worte: aus dem ungerechten wirklich ein gerechter werde[4]). Was ſie nun von den guten Werken vorbringen

1) Art. V. p. 176. Eidem jam lapso e. perverso inerat facultas occurrens et a Deo oblatum bonum audiendi, admittendi aut rejiciendi.

2) Die vierte Formel der vereinigten Frieſen und Deutſchen Art. IV. p. 90. Dominum aeque post ac ante lapsum liberam homini reliquisse voluntatem acceptandi vel rejiciendi gratiam oblatam etc.

3) Art. XX. de vera fide salvifica. Omnibus bonis et beneficiis, quae Jesus Christus, per merita sua, ad peccatorum salutem acquisivit, fruimur gratiose per vivam et veram fidem, quae per charitatem operatur. Die dritte ſymboliſche Schrift der vereinigten Frieſen und Deutſchen, der Oelzweig genannt, ſagt: Hinc patet, fundamentale certumque filiorum Dei criterium et Jesu Christi membrorum esse veram et salvificam fidem per charitatem operantem.

4) Art. XXI. Per vivam ejusmodi fidem acquirimus veram justitiam,

werden, ergibt ſich von ſelbſt. Sie lehren ſogar, daß das Leben des Gerechten und Wiedergebornen vollkommen dem göttlichen Geſetze entſpreche; ſo wie er auch ſehnſuchtsvoll die gnädig verheißenen Belohnungen im jenſeitigen Leben erwartet[1]).

Aus dieſen Gerechten und Wiedergebornen beſteht ihnen zufolge die Kirche allein[2]). In dieſer hat Chriſtus ein Lehramt angeordnet; denn obſchon ein jeder Gläubige ein Glied Chriſti iſt, iſt er darum doch nicht Lehrer, Biſchof oder Diakon, denn ſo der Leib Chriſti, die Kirche, beſteht aus verſchiedenen Gliedern; übrigens werden die Diener des Wortes von den Dienern deſſelben berufen und gewählt, von den Aelteſten aber durch Auflegung der Hände confirmirt[3]). Sie dürfen endlich nur vortragen, Was mit dem geſchriebenen Worte des alten und neuen Teſtamentes übereinſtimmt.

Zwei nur durch die Lehrer zu verwaltende Sacramente hat Chriſtus eingeſetzt. Die Sacramente ſind äuſſere, ſinnliche Handlungen, wodurch eine innere göttliche Handlung, die den Menſchen umwandelt, rechtfertigt, geiſtlich nährt und unterhält, anſchaulich wird, während der das Sacrament empfangende Menſch ſeine Religion, ſeinen Glauben, ſeine Buße und ſeinen Gehorſam bezeugt und zu demſelben ſich verpflichtet. Hiebei iſt wohl zu bemerken, daß weder durch die Taufe, noch durch das Abendmahl, denn dieſe ſind die zwei Sacramente der Mennoniten, die göttlich reinigende, umſchaffende und den Geiſt des Menſchen ſpeiſende höhere Kraft mitgetheilt wird; ſie zeigen Das, was

---

id est, condonationem sive remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, propter sanguinem effusum Jesu Christi, ut et veram justitiam, quae per Jesum, cooperante spiritu sancto, abundanter in nos effunditur vel infunditur (man beachte hier die Aufnahme des katholiſchen Sprachgebrauches); adeo, ut ex malis, carnalibus, avaris, superbis fiamus boni, spirituales, liberales, humiles, atque ita ex injustis, revera justi.

1) Art. XXIII.

2) Art. XXIV.

3) Art. XXV—XXVIII. Der vereinigten Frieſen und Deutſchen Art. X. p. 98.

ununterbrochen durch die ewig aus Christus und seinem Geiste auf die Gläubigen ausströmende Kraft geschieht, nur an, und versinnbilden nur diese stete Action Gottes. Uebrigens taufen auch die Mennoniten nur Erwachsene, weil diese nur glauben und bußfertig sein können. Wie aber für die Kinder durch den Begriff der Erbsünde schon hinreichend gesorgt ist, so daß sie der Taufe auch nicht bedürfen, leuchtet aus dem Obigen ein [1]). Endlich nahm Menno Simonis noch die Fußwaschung reisender Brüder als eine nothwendige Ceremonie an, und die Bekenntnißschrift der vereinigten Friesen und Deutschen hält sie ausdrücklich fest und erwähnt ihrer nach dem Artikel der Taufe [2]).

Die Excommunication wird streng bei unbußfertigen Sündern nach einigen brüderlichen Ermahnungen ausgeübt [3]).

Der Gehorsam gegen die bürgerliche Obrigkeit wird als eine religiöse Pflicht eingeschärft, dabei aber doch, seltsam genug, behauptet, daß dem wahren Christen die Bekleidung obrigkeitlicher Aemter übel anstehe (aut male aut plane non convenire), weßhalb er sich dergleichen anzunehmen nicht entschließen könne. Als Grund wird angeführt, daß Christus keine bürgerliche Gewalt eingesetzt und noch weniger seinen Aposteln befohlen habe, dergleichen Stellen anzunehmen; vielmehr seien sie von ihm zur Nachahmung seines waffenlosen Lebens und des Kreuztragens eingeladen worden, womit Nichts weniger als irdische Gewalt, weltliche Macht und das Schwert angedeutet sei. Ueberdieß hätten Fürsten und öffentliche Beamten die Pflicht, Krieg zu führen, den Feinden entgegen zu ziehen, ihnen Gut und Blut zu nehmen, was Alles dem Christen unerlaubt sei [4]). Endlich verbieten die Mennoniten den Eid schlechthin, und erklären sich beinahe in allen öffentlichen Bekenntnißschriften gegen die Polygamie [5]).

---

1) Art. XXX—XXXV.
2) Art. XIII. p. 101.
3) Art. XXXV. XXXVI.
4) Art. XXXVII.
5) Art. XXXVIII.

§. 63.

Beſchluß.

Beſondere Streitfragen.

Es iſt nun wohl keinem Zweifel unterworfen, wie aus dem geſammten bisherigen Vortrage erhellet, daß die Mennoniten von den erſten Wiedertäufern in mehreren Artikeln beträchtlich verſchieden ſeien, und das eigentlich Schwärmeriſche und Fanatiſche abgelegt haben. Die höheren unmittelbaren Offenbarungen, die an einen Jeden ergehen, hören auf, und es iſt ein beſtimmtes, an das geſchriebene Wort gebundenes Lehramt vorhanden; die gewaltſame Einführung des Reiches Gottes, verbunden mit einer Vernichtung aller beſtehenden bürgerlichen Ordnung und der Eigenthumsrechte löſ't ſich auf in die Bildung eines neuen inneren Lebens und die damit verbundene Bereitwilligkeit den Dürftigen nach Kraft zu unterſtützen und Alles chriſtlich mit ihm zu theilen, ohne daß eine äuſſere Gemeinſchaft der Güter verlangt würde. Durch Aufſtellung eines gemeinſamen Lehrbegriffes werden überdies ganz unchriſtliche und ſittenverderbliche Lehren abgewieſen. Im Uebrigen aber erkennen wir im Mennoniten durchaus nur den geläuterten Wiedertäufer; insbeſondere ſchimmert in ſeiner Anſicht von der bürgerlichen Obrigkeit das frühere Beſtreben durch, dieſelbe gänzlich zu vernichten, und als durchaus unangemeſſen für die Chriſten darzuſtellen; deßgleichen kündet ſich auch in dem Verbote, in den Krieg zu ziehen und den Eid abzulegen, immer noch das ideale Reich Chriſti an, welches durch Vermittelung der Wiedertäufer plötzlich die Welt beglücken ſollte.

Doch darf die genannte Feſtſetzung eines beſtimmten Lehrbegriffes nur in einem ſehr eingeſchränkten Sinne verſtanden werden, Was aus dem noch Folgenden einleuchten wird, worin zugleich der ſchon berührte Gegenſatz zwiſchen den Waterländern und vereinigten Frieſen und Deutſchen näher erörtert wird.

Auch die Mennoniten gingen nämlich bald wieder in Parteien auseinander, ſo jedoch, daß Mangels einer höheren Bedeutung der ganzen Secte die meiſten Streitfragen, welche ſich aus ihrer Mitte heraus entwickelten, ſtets auch bedeutungslos blieben. Sie

trennten sich in Feine und Grobe; das erstere Prädicat erhielten Diejenigen, welche streng die alte Sittenordnung festhielten; das zweite Jene, die sich mancherlei Milderungen erlaubten. Diese werden auch von dem holländischen Bezirke, in dem sie wohnten, die Waterländer, jene die Flamminger und Friesen genannt. Die Groben wurden bald die bei Weitem zahlreichsten, während sich die Feinen wieder über die Fragen stritten, ob ein Mennonite ein Haus käuflich an sich bringen dürfe oder nicht, ob es ihm wohl auch erlaubt sei, sich mit feinerer Leinwand zu kleiden, wenn er den ernsten Geist der Secte treu nach Aussen offenbaren wolle. Diese und ähnliche Differenzen gehören nicht in unser Gebiet, wiewohl die zuerst berührte als ein Ueberbleibsel der Idee von der Gemeinschaft der Güter und des Verbotes, Eigenthum zu besitzen, Aufmerksamkeit verdient und mit der Erscheinung, daß die strengen Wiedertäufer häufig nur Pächter von Gütern sein wollen, in Verbindung steht. Auch die von einem friesischen Prediger zubenannten Ukevallisten, welche den Satz vertheidigten, daß Judas und die Hohenpriester, welche Christum verurtheilten, als Vollstrecker der Rathschlüsse Gottes selig geworden seien, können nur berührt werden. Bedeutender sind die Verschiedenheiten über die Frage, ob ein Jeder, von was immer für dogmatischen Ansichten, selbst wenn er Socinianer sei, als Glied des Vereins aufgenommen, oder fortdauernd betrachtet werden könne oder nicht? Diese Frage hing mit der über den Werth und die Bedeutung öffentlicher Symbole zusammen, welchen die Mennoniten im Ganzen genommen nie recht geneigt waren, ob sie schon deren mehrere zu verschiedenen Zeiten herausgegeben hatten. Diejenigen, welche sich für die unbeschränkteste Freiheit aussprachen, hießen die Remonstrantisch Gesinnten, auch von ihrem Haupte, einem Arzte zu Amsterdam, Galenisten; ihre Gegner Apostolen, gleichfalls von einem in Amsterdam wohnenden Arzte ihrer Genossenschaft also benannt. In demselben Grade aber, als sie äusseren Einflüssen einen oft sehr unbedachtsamen Zugang gestatteten, verlor sich auch ihr alter ehrwürdiger, wenn gleich oft pedantischer Ernst und die religiöse Weihe des Lebens immer mehr. Oder: ist nicht etwa auch diese Erscheinung, die

Abneigung gegen einen festen bestimmten Lehrbegriff, ein Rest der einseitig praktischen Richtung, welche die Secte gleich anfänglich einschlug, und welche es ihr schon damals gestattete, die verschiedensten und sich entgegengesetztesten Meinungen über höchst wichtige Glaubenslehren in ihrer Mitte zu dulden? Der ursprüngliche Geist wäre hienach auch in dieser Beziehung nur wieder zurückgekehrt.

So viel von den Wiedertäufern, Mennoniten oder Anabaptisten. Mit ihnen sind die Baptisten nicht zu verwechseln. So werden nämlich in England jene Puritaner genannt, welche rücksichtlich der Kindertaufe ähnliche Grundsätze, wie die Mennoniten, haben, ohne sich jedoch in anderweitiger Beziehung von den englischen Reformirten ihrer Partei zu unterscheiden. Seit dem Jahre 1633 bildeten sie einen besonderen Verein.

Zweites Capitel.

Die Quäker.

§. 64.

Geschichtliche Vorbemerkungen.

Wer sich die Aufgabe machte, die stufenweise innere Vollendung des protestantischen Sectenwesens historisch zu entwickeln, müßte nach den Wiedertäufern die Schwenkfeldianer behandeln, welche, obgleich sie sich nur wenige Jahre später, als jene, zu verbreiten anfingen, dennoch schon als einseitige Spiritualisten um ein Bedeutendes höher stehen; er würde hierauf sowohl einzel stehende Enthusiasten als größere Gesellschaften von solchen, die in der zweiten Hälfte des sechzehnten und in der ersten des siebenzehnten Jahrhunderts auftraten, beschreiben, und dann erst könnte er sich zu den Quäkern wenden, welche sich auf die äusserste Spitze des kühnsten Spiritualismus erhoben haben, und nur noch durch Wiedersprüche zu überbieten waren. Bei den ersten Wiedertäufern erscheint das falsch spiritualistische Bestreben ganz excentrisch und das rein geistlich-kirchliche Leben, welches sie einführen wollten, stützte sich auf die Erwartung eines völlig ausserordentlichen,

wundervollen Eindringens einer höhern Weltordnung in die niedere; alle gewöhnlichen Verhältniſſe des irdiſchen Lebens wurden mit Vernichtung bedroht, und das von ihnen angeſtrebte zarte, feine Geiſterreich war vielfach von einem recht rohen Reichsgeiſte getrübt, da ſich das Irdiſche nicht ohne Gewaltthätigkeit mit einem Male abbrechen und plötzlich vom Ueberirdiſchen verſchlingen ließ. Auf eine recht körperliche Weiſe baute ſich das Geiſtige an, und das Mittel hob den Zweck auf. Auch ſollte ſich das Ueberſinnliche noch nicht rein und lauter darſtellen, ſelbſt wenn es ſich irgendwo befeſtigt hatte, indem das Sacrament, zwar nicht als Träger und Leiter der höheren göttlichen Kräfte, aber doch als Sinnbild beibehalten wurde. Auſſerdem umfaßte das Dogma manche Beſtandtheile, die entweder ganz zufällig an den eigentlichen Kern des Ganzen angereiht wurden, oder doch nicht auf eine natürliche Weiſe aus demſelben herauswuchſen.

Weit ausgebildeter nun erſcheint der Spiritualismus bei Schwenkfeld, deſſen Eigenthümlichkeiten wir jedoch nicht entwickeln können, da ſich nicht einmal Reſte ſeiner Secte bis auf unſere Tage herab erhalten haben. Am Vollendetſten aber ſtellt er ſich, wie geſagt, bei den Quäkern dar, welche den Georg Fox, zu Drayton in Leiceſtershire i. J. 1624 geboren und 1690 geſtorben, einen Schuhmacher und Hirten, als ihren Meiſter verehren. Bei den Quäkern entdecken wir eine innige Frömmigkeit, die den Geiſt, wenn es ihm gelingt, dann und wann von der Verkehrtheit des ganzen Syſtems völlig abſtrahiren zu können, wunderſam erquickt und erfriſcht und oft tief ergreift, wenn auch keineswegs in dem Grade, wie unſere beſſere Myſtik; ferner finden wir bei ihnen eine ſo bewußte und durchgeführte Feſthaltung des einmal eingenommenen Standpunctes, daß eine höchſt erfreuliche, dem Geiſte ungemein wohlthuende Conſequenz hervortritt, die durch keine Folgerungen erſchrickt, und dem Quäkerthum dem orthodoxen Proteſtantismus gegenüber, der allzuſchreiende Diſſonanzen in ſich aufgenommen hat, ſo ſehr zum Vortheile gereicht. Alle Theile ſtehen in der beſten Eintracht unter ſich da, und bilden ein ſchönes abgerundetes Ganzes, deſſen architektoniſche Vollkommenheit wenig zu wünſchen übrig läßt,

und beſonders dem Katholiken, der überall, durch ſein Syſtem genöthigt, nach innerer Haltung und Zuſammenhang frägt, achtungswerth erſcheint. Conſequenz iſt freilich noch keine Wahrheit, und erſetzt ſie auch nicht; aber ein Lehrgebäude iſt immer falſch, welches Theile umfaßt, die dem Ganzen widerſprechen. Uebrigens findet man allerdings dieſe innere Conſequenz des Syſtems und die dadurch bedingte Klarheit und Durchſichtigkeit des Ganzen bei Georg Fox, dem Stifter der Secte, noch keineswegs; daß es ſich aber zu derſelben ausbilden und erheben konnte, liegt in dem Grundgedanken, aus dem das Ganze ſich entfaltete. Sehr bemerkenswerth und liebenswürdig iſt noch jene Vermeidung von allerlei Härten, die uns in dem rechtgläubigen Proteſtantismus begegnen. Die Art, wie die Quäker die beſſeren vorchriſtlichen Erſcheinungen auf dem Gebiete der Sittlichkeit und Religioſität betrachten, verräth ein ſehr zartes Gefühl, und die von ihnen verworfene reformirte Prädeſtinationslehre ging nicht minder aus einem ſolchen hervor. Auch hierin bemüht ſich der Quäker den Katholiken zu erreichen. Aber das iſt der große Fehler des Quäkerthums, daß es, wenn auch in ſich ſelbſt ein ſchönes, tiefſinniges, harmoniſches Gebäude, doch als vollendeter, einſeitiger Spiritualismus mit dem hiſtoriſchen Chriſtenthum im ſchroffſten Widerſpruche ſteht, und daſſelbe, ſo viel an ihm liegt, vernichtet, wie ſich nach der Vorlegung ihrer Grundſätze klar herausſtellen wird. Wir unterziehen uns aber dieſem Geſchäfte nach der Apologie Barklay's, des berühmteſten Schriftſtellers der Quäker, einer Schrift, welche ein beinahe ſymboliſches Anſehen unter denſelben genießt; denn eigentliche Bekenntnißſchriften ſetzten ſie nicht auf[1]).

1) *Roberti Barclaii*, Theologiae vere christianae apologia. Edit. sec. Lond. 1729. Mit Barklay werden wir indeß immer vergleichen: A Portraiture of Quakerism, taken from a view of the moral education, discipline, peculiar customs, religious principles etc. of the society of friends. By Thomas Clarkson. III. Vol. third Ed. Lond. 1807. Der Verfaſſer verkehrte lange Zeit mit den Quäkern, fand in denſelben kraftvolle Gegner des Sklavenhandels, deſſen Unterdrückung Clarkſon alle ſeine Thätigkeit widmete, und gewann

Bevor wir jedoch mit dem System dieses merkwürdigen religiösen Vereins bekannt machen, müssen wir noch die Gründe auseinandersetzen, durch welche die ersten Verbreiter desselben zur Stiftung einer besondern Secte bestimmt wurden. Es war vor Allem freie Bewegung des frommen Geistes, religiöse Wärme, Innigkeit und Leben, was sie in der englischen Hochkirche, gleich vielen anderen kirchlichen Factionen während der tief aufgeregten Cromwell'schen Zeit, vermißten. Alles schien ihnen versteinert und erstarrt zu sein; der göttliche, die Kirche sonst erfüllende Geist war geläugnet, und aus ihr, der Lebendigen, in ein todtes Schriftwort gebannt, und das ursprüngliche Vorgeben der Reformatoren, daß dieses unfehlbar ein himmlisches Feuer auf seine Leser ausspröhe, dieselben entzünde und in eine heilige Flamme aufgehen lasse, widerlegte die tägliche Erfahrung. Der Cultus trat leer und bedeutungslos vor die Augen der Quäker, und es kam ihnen vor, als sei er weiter Nichts als ein dürres, unerquickliches Wiederholen von Formeln und Liedern, obschon sie in der Landessprache verfaßt waren; und in der That, nachdem die Gegenwart des Heilandes verworfen und das Opfer entfernt war, blieb Nichts mehr zurück, was das empfängliche Gemüth unmittelbar und durch sich selbst mit Andacht und heiliger Ehrfurcht erfüllen, erheben, trösten und beseligen mochte. Der Act war des Seelenvollen beraubt, irdisch, und wenn auch verständig, doch nicht geistlich und begeisternd. Alles hing jetzt davon ab, ob der Prediger immer aus dem innersten Grunde geisterfüllten Gemüthes wahrhaft Worte des Lebens hervorbrachte, und die versammelten Gläubigen durch höhere Kraft zu erbauen, und in die Geheimnisse des Reiches Christi stets lebendig, tief und klar zugleich einzuführen vermochte. Aber gerade hierin fanden sich die sehnsuchtsvollen Quäker schmerzlich getäuscht, so daß sie nicht selten die Vorträge der anglikanischen Geistlichen unterbrachen, und „dem hölzernen Mann" die Canzel zu verlassen empörten Sinnes befahlen. Auch der Prediger, der recht geistlich gesinnt ist, kann nicht über die höhere Erleuchtung und Salbung verfügen,

darum dieselben sehr lieb. Dieses Buch muß mit Vorsicht benutzt werden.

es treten Tage und Wochen der Dürre und Verlaſſenheit ein, und keine menſchliche Kunſt wird die Gabe von Oben erſetzen. Die Meiſten aber ſind leider weder göttlich noch menſchlich fruchtbar und reich an Kraft, Andere nicht einmal recht willig; und ſo kann es nicht fehlen, daß immer der größte Theil der Predigten ſeine Beſtimmung nicht zur Hälfte erreicht, und ſehr viele dieſe nicht einmal von ferne berühren. Dies empfanden die Quäker tief, und in Ermangelung eines durch ſeinen eigenen Gehalt ergreifenden Actes im Cultus, verwarfen ſie den beſtehenden ganz und gar als eine Einrichtung, welche die höheren Bedürfniſſe des religiöſen Menſchen nicht zu befriedigen im Stande ſei. Dazu kamen noch zahlloſe Streitigkeiten, die die engliſche Kirche verwirrten; Meinungen drängten ſich an Meinungen, die alle in der Schrift ihre Quelle ſuchten, ohne daß eine einzige daraus in der Art hätte bewieſen werden mögen, daß die entgegengeſetzten als völlig haltungslos dargeſtellt worden wären, und keine lebendige göttlich-menſchliche Auctorität war anerkannt. Es ſchien ihnen, daß die Wahrheiten des Chriſtenthums ſehr bedroht ſeien, und wenn ſie keine andere Stütze als die heilige Schrift hätten, im Kampfe der Parteien zu Grunde gehen müßten. So zogen ſich die Quäker von allem Aeußeren zurück, ſogar großentheils von der Schrift, von der Kirche und dem Cultus ohnedies, und ſuchten für Das, was ſie als heilbringend erkannten, eine unentreißbare Stütze in der unmittelbar ſchöpferiſchen Eingebung des inneren Lichtes, das auch ganz unvermittelt wenn nicht einzige, doch hauptſächlichſte Nahrungsquelle des Geiſtes ſein ſollte.

Ihr Syſtem.

§. 65.

Das innere Licht.

Ohne über die Beſchaffenheit des paradieſiſchen Adams ſich zu erklären [1]), ſetzten ſie feſt, daß von dem gefallenen Adam ein

1) *Barclaii*, Apolog. theolog. christ. p. 70. Curiosas illas notiones, quas plerique docent, de statu Adae ante lapsum, praeloreo etc.

Same des Todes, eine Ausſaat der Sünde über alle ſeine Nachkommen ausgeſtreut worden ſei; denn des Wortes „Erbſünde" bedienen ſie ſich nicht, wie überhaupt keines durch den Sprachgebrauch der Schrift nicht gerechtfertigten, techniſchen Ausdrucks. Des göttlichen, von den Quäkern nicht näher beſchriebenen, Ebenbildes Gottes gingen hiedurch alle Menſchen verluſtig, Was eben unter dem angedrohten Tode, der alſo nur als ein geiſtlicher aufgefaßt wird, verſtanden werden müſſe[1]). So lange jedoch der allgemeine Todesſame durch ſelbſtbewußte und ſelbſtthätige Pflege deſſelben keine Früchte trägt, begründet er, ſo fahren ſie fort, keine Schuld, und verdammt daher auch keineswegs; weßwegen auch die bewußtloſen Kinder den ewigen Strafen nicht unterworfen würden[2]).

---

1) L. l. Haec mors non fuit externa, seu dissolutio exterioris hominis; nam quoad hanc non mortuus est, nisi multos post annos. Ita oportet esse mortem quoad spiritualem vitam et communionem cum Deo. Ein bündiger Schluß! Zugleich ein ſehr ſichtbarer Mangel an Sprachkenntniſſen. Clarkſon theilt über alles Dies Näheres mit. Von den Folgen, welche Adams Sünde zunächſt in ihm, dann aber auch in allen ſeinen Nachkommen erzeugte, ſagt Clarkſon a. a. O. S. 115. In the same manner as distemper occassions animal life to droop, and to loose its powers, and finally to cease, so unrighteousness, or his rebellion against this divine light of the spirit that was within him, occassioned a dissolution of his spiritual feelings and perceptions; for he became dead, as it were, in consequence, as to any knowledge of god, or enjoyment of his presence.

2) *Barclaius* p. 70. Quod Deus hoc malum infantibus non imputat donec se illi actualiter peccando conjungant etc. Das Ganze wird p. 80. alſo zuſammengefaßt: Confitemur igitur, semen peccati ab Adamo ad omnes transmitti (licet nemini imputatum, donec peccando sese illi actualiter jungat), in quo semine omnibus occasionem peccandi praebuit, et origo omnium malarum actionum et cogitationum in cordibus hominum est; ἐφ' ᾧ, nempe θανάτῳ, ut V. ad Rom. habet: i. e. in qua morte omnes peccavere. Hoc enim peccati semen frequenter in scriptura mors dicitur, et corpus mortiferum, quum re vera mors sit ad vitam justitiae et sanctitatis; ideoque hoc semen, et quod ex eo fit, dicitur homo vetus, vetus Adam, in quo omnes peccant. Proinde hoc nomine ad significandum peccatum illud utimur,

Auf eine ſehr merkwürdige Weiſe laſſen ſie nun gleich nach Adams Fall die erlöſende Thätigkeit eintreten; Gott verheißt nicht blos einen zukünftigen Erretter, er lenkt nicht allein die allgemeinen und beſonderen Schickſale der Völker und Menſchen, um ſie auf den großen Tag des menſchwerdenden Gottes vorzubereiten, auch begnügt er ſich nicht, unter allen Völkern weiſe Männer, Lehrer ihrer Zeitgenoſſen in Wort und That, große Geſetzgeber und Regenten zu erwecken; von dem Logos vielmehr, der in der Mitte der Geſchichte perſönlich erſcheint, und um ſeiner Verdienſte willen, geht ein ſchöpferiſches Lebensprincip durch alle Zeiten hindurch aus, wie von dem Mittelpunct eines Kreiſes Strahlen nach allen Theilen der Peripherie ausgeſendet werden; ſo alſo, daß der Geiſteshauch Chriſti vor- und rückwärts weht, und Niemanden unberührt läßt. Hieher beziehen ſie die Johanneiſche Stelle: „er iſt das wahre Licht, das jeden Menſchen erleuchtet, der in die Welt kömmt“[1]). Wir dürfen hier nicht an das σπέρμα τοῦ λογοῦ, den λόγον σπερματικόν des heiligen Juſtinus denken; denn unter dieſem wird der Keim der Vernünftigkeit verſtanden, das Gottebenbildliche, das Abbild des Logos in jedem Menſchen, mit einem Worte, die höhere Natur des Menſchen ſelbſt; während die Quäker unter dem erwähnten, von Chriſtus auf jeden Menſchen ausgehenden Lichte eine zur höheren Natur des Menſchen erſt hinzukommende göttliche Kraft ſich denken[2]).

et non originali peccato, cujus phrasis in scriptura nulla sit mentio, et sub qua excogitata, et ut hoc verbo utar, inscripturali barbarismo, haec peccati infantibus imputatio inter Christianos intrusa est.

1) *Barclaius* p. 126. Hic locus nobis ita favet, ut a quibusdam Quakerorum textus nuncupetur; luculenter enim nostram propositionem demonstrat, ut vix consequentia vel deductione egeat.

2) Clarkſon weicht a. a. O. S. 117. von Barklay ab. Nach jenem hörte das höhere göttliche Licht nie ganz auf, im Menſchen zu leuchten, God did not entirely cease from bestowing his spirit upon his posterity; nach dieſem iſt es eine ganz neue Gnadenerweiſung von Seiten Gottes zur Wiederherſtellung des Menſchen, a new visitation of life, the object of which was to restore them, through Jesus Christ, tho their original innocence or condition.

Um dieſes von Chriſtus, dem ewigen Menſchenfreunde, geſpendete, durch alle Dimenſionen der Zeit und des Raums im Menſchengeſchlecht waltende Lebensprincip dreht ſich Alles, was die Quäker ſinnen und denken, auf dieſes wird Alles fromm und ehrfurchtsvoll bezogen, und wir müſſen darum auch die Beſchreibung näher kennen lernen, die ſie von demſelben geben. Es kömmt bei ihnen unter mannichfaltigen Benennungen vor, als da ſind: „geiſtiges, himmliſches und unſichtbares Princip und Organ, in dem der Vater, der Sohn und der Geiſt wohnen," „der Leib und das Blut Chriſti, womit alle Heiligen zum ewigen Leben genährt werden;" „inneres Licht," weßwegen die Quäker auch die Freunde des Lichts, oder ſchlechtweg Freunde genannt werden, und ſich ſelbſt alſo am Liebſten nennen hören; „der innere Chriſtus, der Samen Chriſti," „Gnade," „innere Offenbarung," u. ſ. w.[1]).

1) L. l. p. 106. Hoc semine, gratia, verbo Dei et lumine, quo unumquemque illuminari dicimus, ejusque mensuram aliquam habere in ordine ad salutem, et quod hominis pertinacia et voluntatis ejus malignitate resisti, extingui, vulnerari, premi, occidi et crucifigi potest, minime intelligimus propriam essentiam et naturam Dei in se praecise sumtam, quae in partes et mensuras non est divisibilis.. sed intelligimus spirituale, coeleste et invisibile principium et organum, in quo Deus, ut est Pater, Filius et Spiritus habitat; cujus divinae et gloriosae vitae mensura omnibus inest, sicut semen, quod ex natura sua omnes ad bonum invitat, et hoc vocamus vehiculum Dei, spirituale Christi corpus, carnem et sanguinem Christi, quae ex coelo venere, et de quibus omnes sancti comedunt, et nutriuntur in vitam aeternam. Et sicut contra omnia facta mala hoc lumen et semen testatur, ita ab eis etiam crucifigitur, extinguitur et occiditur; et a malo fugit et abhorret, quod naturae suae noxium et contrarium est. Et quum hoc nunquam separetur a Deo et Christo, sed ubi est, ibi etiam Deus et Christus est in illo involutus et velatus: eo igitur respectu, ubi illi resistitur, Deus dicitur resisti et deprimi et Christus crucifigi et occidi, et sicut etiam recipitur in corde, et effectum suum naturalem et proprium producere non impeditur, Christus formatur et suscitatur in corde .... Hic est Christus ille internus, de quo nos tantum et tam saepe loqui et declarare audimur, ubiquo praedicantes illum,

§. 63.

Beſchluß.

Beſondere Streitfragen.

Es iſt nun wohl keinem Zweifel unterworfen, wie aus dem geſammten bisherigen Vortrage erhellet, daß die Mennoniten von den erſten Wiedertäufern in mehreren Artikeln beträchtlich verſchieden ſeien, und das eigentlich Schwärmeriſche und Fanatiſche abgelegt haben. Die höheren unmittelbaren Offenbarungen, die an einen Jeden ergehen, hören auf, und es iſt ein beſtimmtes, an das geſchriebene Wort gebundenes Lehramt vorhanden; die gewaltſame Einführung des Reiches Gottes, verbunden mit einer Vernichtung aller beſtehenden bürgerlichen Ordnung und der Eigenthumsrechte löſ't ſich auf in die Bildung eines neuen inneren Lebens und die damit verbundene Bereitwilligkeit den Dürftigen nach Kraft zu unterſtützen und Alles chriſtlich mit ihm zu theilen, ohne daß eine äuſſere Gemeinſchaft der Güter verlangt würde. Durch Aufſtellung eines gemeinſamen Lehrbegriffes werden überdies ganz unchriſtliche und ſittenverderbliche Lehren abgewieſen. Im Uebrigen aber erkennen wir in Mennoniten durchaus nur den geläuterten Wiedertäufer; insbeſondere ſchimmert in ſeiner Anſicht von der bürgerlichen Obrigkeit das frühere Beſtreben durch, dieſelbe gänzlich zu vernichten, und als durchaus unangemeſſen für die Chriſten darzuſtellen; deßgleichen kündet ſich auch in dem Verbote, in den Krieg zu ziehen und den Eid abzulegen, immer noch das ideale Reich Chriſti an, welches durch Vermittelung der Wiedertäufer plötzlich die Welt beglücken ſollte.

Doch darf die genannte Feſtſetzung eines beſtimmten Lehrbegriffes nur in einem ſehr eingeſchränkten Sinne verſtanden werden, Was aus dem noch Folgenden einleuchten wird, worin zugleich der ſchon berührte Gegenſatz zwiſchen den Waterländern und vereinigten Frieſen und Deutſchen näher erörtert wird.

Auch die Mennoniten gingen nämlich bald wieder in Parteien auseinander, ſo jedoch, daß Mangels einer höheren Bedeutung der ganzen Secte die meiſten Streitfragen, welche ſich aus ihrer Mitte heraus entwickelten, ſtets auch bedeutungslos blieben. Sie

(diem visitationis)[1]), an welchem ſich ihm Gott gnädig nahet, und ihn erwecken und erleuchten will, um Chriſtum in ihm zu bilden; keiner iſt davon ausgenommen, aber auch keiner wird genöthigt (es gibt keine Prädeſtination und unwiderſtehlich wirkende Gnade)[2]). Das Mittel, deſſen ſich Gott zu dieſem Zwecke bedient, iſt eben die innere Offenbarung, die ganz unmittelbar, ohne äuſſeres Wort und Zeichen, ſittliche und religiöſe Ideen in den Menſchen zu erzeugen ſich bemüht, und dieſelben in ihnen lebendig zu machen kräftig genug iſt[3]). Von dieſem inneren

1) L. c. p. 102. Primo, quod Deus, qui ex infinito suo amore filium suum in mundum misit, qui pro omnibus mortem gustavit, *unicuique*, sive Judaeo, sive Gentili, sive Turcae, sive Scythae, sive Indo, sive Barbaro . . . certum diem et visitationis tempus dederit, quo die et tempore possibile est illis servari et beneficii Christi mortis participes fieri. — Secundo, quod in eum finem Deus communicaverit et unicuique homini dederit mensuram quandam luminis filii sui, mensuram gratiae, seu manifestationem spiritus . . . . Tertio, quod Deus per hoc lumen et semen invitet omnes, et singulos vocet, sed et arguat, et hortetur illos, cumque illis quasi disceptet in ordine ad salutem.

2) Barklay ſagt über Calvins Lehre p. 84. Quam maxime Deo injuriosa est, quia illum peccati authorem efficit, quo nihil naturae suae magis contrarium esse potest. Fateor hujus doctrinae affirmatores hanc consequentiam negare, sed hoc nihil est, nisi pura illusio, cum ita diserte ex doctrina sua pendeat, nec minus ridiculum sit, quam si quis pertinaciter negaret, unum et duo facere tria. Vergl. *Clarkson* Vol. II. ch. VIII. Relig. p. 216. seq. This doctrine is contrary to the doctrines promulgated by the Evangelists and Apostels, and particularly contrary to those of St. Paul himself, from whom it is principally taken.

3) L. l. p. 19. Oportet igitur fateri, hoc esse Sanctorum fidei objectum principale et originale, quod sine hoc nulla certa et firma fides esse potest. Et saepe *hoc uno* fides et producitur et nutritur absque externis illis et visibilibus supplementis, ut in permultis sacrarum literarum exemplis apparet: ubi solum dicitur, et loquutus est dominus et verbum domini tali factum est etc. p. 29. Sed sunt, qui fatentur spiritum hodie afflare et ducere sanctos, sed hoc esse subjective . . . non autem objective affirmant, i. e. ex parte

Lichte, fährt unſere Quelle fort, zeugen die alten Philoſophen und Lehrer der Völker, von ihm zeugen alle höheren Beſtrebungen, die wir in der Weltgeſchichte finden (revelatio objectiva).

Dieſes innere Wort, in welchem ſich Gott ſelbſt in einen jeden Menſchen hineinſpricht und ſich ihm offenbart, iſt durch die äuſſere Offenbarung und die Mittheilung einer heiligen Schrift nicht unnöthig geworden, weder für die Menſchheit im Allgemeinen, noch auch für die, welche mit dem äuſſeren göttlichen Worte bekannt ſind. Daß jene geheimnißvolle Einſprache Gottes zur Aufſchließung des Sinnes der heiligen Schrift und zur Aufnahme ihres Inhaltes in ſich erfordert werde, ſollte gar nie bezweifelt worden ſein, ſagt Barklay (revelatio subjectiva); denn Niemand weiß, Was Gott iſt, als der Geiſt Gottes; und deßhalb haben wir den Geiſt, der aus Gott iſt, empfangen, auf daß wir wiſſen, Was uns von Gott gegeben iſt (I Kor. II, 11. 12.) [1]. Allein auch die objective Offenbarung iſt ſelbſt in der

subjecti illuminando intellectum ad credendam veritatem in scriptura declaratam, sed non praestando eam veritatem objective, sibi tanquam objectum . . . . Haec opinio, licet priori magis tolerabilis, non tamen veritatem attingit: primo quia multae veritates sunt, quae ut singulos respiciunt, in scriptura non omnino invenientur, thesi ut sequenti thesi ostendetur.

1) L. l. p. 48. Licet igitur fateamur, scripturas scripta esse et divina et coelestia, quorum usus ecclesiae et solatio plenus et perutilis est, nec non laudemus Deum, quod mira providentia scripta illa servaverit ita pura et incorrupta . . . nihilominus tamen illas principalem originem omnis veritatis et scientiae, et primariam adaequatam fidei et morum regulam nominare non possumus, quoniam oportet principalem veritatis originem esse ipsam veritatem, i. e. cujus certitudo et authoritas ex alio non pendet. Cum de amnis alicujus vel fluminis aqua dubitamus, ad fontem recurrimus, quo reperto, ibi sistimus, nam ultra progredi non possumus, quia nimirum ille ex visceribus terrae oritur et scaturit, quae inscrutabilia sunt. Ita scripta et dicta omnium ad aeternum verbum adducenda sunt, cui si concordent, ibi sistimus; nam verbum illud semper a Deo procedit, et precessit, per quod inscrutabilis Dei sapientia, et consilium non investigandum, in Dei corde conceptum, nobis revelatum est.

chriſtlichen Kirche unentbehrlich, und iſt als die fürſtliche Quelle der Wahrheit, die heilige Schrift aber als eine Offenbarung untergeordneter Art zu betrachten; da gewiß die Quelle, aus der die Schrift ſelbſt floß, höher als dieſe ſteht. Durch das Zeugniß des Geiſtes erhält die Schrift ſelbſt erſt Auctorität, und iſt darum derſelbe auch deßhalb die erſte Quelle aller Erkenntniß und Wahrheit. Mit einem Worte, ſagen die Quäker, wenn es wahr iſt, daß wir durch den Geiſt allein zur wahren Erkenntniß Gottes gelangen, wenn wir durch ihn in alle Wahrheit eingeführt und über Alles belehrt werden ſollen, dann iſt der Geiſt, nicht die Schrift, der Grund und die Quelle aller Wahrheit und aller Erkenntniß und die Regel des Glaubens [1]).

Ueberdies muß darauf hingewieſen werden, daß die heilige Schrift über ſehr viele Verhältniſſe des geiſtlichen Lebens und zahlreiche Einzelheiten, die von großer Bedeutung ſind, keine Belehrungen ertheilt, und zum Theil nicht einmal ertheilen könnte; ſehr viele Menſchen ſind des Leſens auch in ihrer Landesſprache unkundig; jedes Falles iſt unter Tauſenden nicht Einer der Urſprachen mächtig, und nicht über drei Verſe ſtimmen die Auslegungen der Gelehrten zuſammen. Unter ſolchen Umſtänden ſollte der Menſch ſich ſelbſt oder anderen Menſchen überlaſſen bleiben? Welche Bedenklichkeiten begründet nicht auch die Geſchichte des bibliſchen Textes, und wie ſoll man ſich aus der heiligen Schrift überzeugen, daß irgend ein beſtrittenes Buch, daß z. B. der Brief Jacobi kanoniſch ſei? Weil er anderen kanoniſchen Büchern nicht widerſpricht? Dann mag man einen jeden Aufſatz, der denſelben nicht entgegen iſt, in den Kanon aufnehmen. Es übriget Nichts, als die Wahl, zur katholiſchen Kirche zurückzugehen, und von ihr, der untrüglichen, den Kanon zu empfangen, oder den heiligen Geiſt als erſte und vorzüglichſte Quelle von Wahrheiten zu verehren [2]).

1) L. c. p. 49. Illud, quod non est mihi regula in ipsas scripturas credendo, non est mihi primaria, adaequata fidei et morum regula: sed scriptura nec est, nec esse potest mihi regula illius fidei, qua ipsi credo: ergo etc.

2) L. c. p. 67. Exempli gratia, quomodo potest Protestans alicui ne-

Damit unterließen die Quäker die Bemerkung nicht, daß die einem jeden Menſchen werdenden Offenbarungen des inneren Lichtes dem äuſſeren Schriftworte nicht widerſprechen, und auch keine anderen Heilswahrheiten mittheilen, ſondern nur eine ewig neue unmittelbare Offenbarung deſſelben alten Evangeliums ſtatt finde[1]). Sie wollen übrigens hiemit keineswegs die Schrift als Controle und Prüfſtein der Belehrungen des inneren Lichtes aufgeſtellt wiſſen, was ja wieder die Schrift zum Richter des Geiſtes machte, deſſen Werk ſie doch nur iſt.

§. 67.

Fortſetzung.

Von der Rechtfertigung und Heiligung. Vollkommene Geſetzeserfüllung.

Die bisher beſchriebenen Wirkungen des inneren göttlichen Lichtes im Menſchen beziehen ſich lediglich auf die Hervorbringung der religiös-ſittlichen Erkenntniſſe im Menſchen; es iſt aber auch die Quelle alles frommen Lebens. Der einem jeden Menſchen gnädig von Gott gewährte Tag der Heimſuchung ſoll der Wendepunct ſeiner ganzen Geſchichte werden, ihn innerlich nach jeder Beziehung erneuern, mit einem Worte: die Wiedergeburt in ihm gründen. Was nun dieſe und die Rechtfertigung vor Gott betrifft, ſo ſtimmen die Quäker, mit Ausnahme der Feſtſtellung des Verhältniſſes der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit bei dieſem Werke, wovon wir weiter unten noch ſprechen müſſen, beinahe vollkommen mit der katholiſchen Kirche überein; und doch verkennen ſie dieſe Uebereinſtimmung, und in Kraft eingepflanzter, mit der

---

ganti Jacobi epistolam esse canonicam per scripturam probare?.... Ad hanc igitur angustiam necessario res deducta est, vel affirmare, quod novimus eam esse authenticam eodem spiritus testimonio in cordibus nostris, quo scripta erat; vel Romam reverti dicendo, traditione novimus Ecclesiam eam in canonem retulisse, et Ecclesiam infallibilem esse; medium, si quis possit, inveniat.

1) L. c. p. 33. 61. 66. Distinguimus inter revelationem novi Evangelii, et novam revelationem boni antiqui Evangelii, hanc affirmamus, illam vero negamus.

Muttermilch überkommener Vorurtheile halten ſie dafür, daß die Katholiken doch nur in äuſſerlichen Werken, als da ſeien die Wallfahrten, das Faſten, das gedankenloſe Herſagen von Gebetformeln, das äuſſerliche Almoſengeben, der, auch aller inneren Bewegungen entblöſte Gebrauch der Sacramente, die Einlöſung des Ablaßes, den die Quäker mit der Sündenvergebung verwechſeln, gottgefällig werden zu können meinten. In dieſer Vorausſetzung ſagen ſie, Luther habe ſich zwar ein großes Verdienſt erworben, daß er den Werth und die Verdienſtlichkeit von dergleichen frommen Widmungen geleugnet habe; allein er ſei hierin, wie in vielem Anderen, mehr wegen ſeines Zerſtörens, als wegen ſeines Auferbauens zu loben[1]). Denn Luther und die Proteſtanten ſeien bis zum anderen Extreme fortgeſchritten, indem ſie die Nothwendigkeit der ſittlichen Werke zur Rechtfertigung geleugnet, und dieſe nicht in der inneren Erneuerung und Heiligung, ſondern im Glauben an die Vergebung der Sünden allein gefunden hätten[2]).

---

1) L. l. p. 159. Nobis minime dubium est, doctrinam hanc fuisse et adhuc esse in ecclesia Romana magnopere vitiatam; licet adversarii nostri, quibus, melioribus argumentis carentibus, saepissime mendacia refugium et asylum sunt, non dubitarunt hoc respectu, nobis Papismi stigma inurere, sed quam falso postea patebit .... Nam in hoc, sicut in multis aliis, magis laudandus est (Lutherus) in iis, quae ex Babylone evertit, quam quae ipse aedificavit.

2) L. l. p. 164. Barklay unterſcheidet eine zweifache Erlöſung, eine objective und ſubjective; unter jener verſteht er die redemptio a Christo peracta in corpore suo crucifixo extra nos und qua homo, prout in lapsu stat, in salutis capacitate ponitur et in se transmissam habet mensuram aliquam efficaciae, virtute spiritus vitae, et gratiae istius, quae in Christo Jesu erat, quae quasi donum Dei potens est superare et eradicare malum illud semen, quo naturaliter, ut in lapsu stamus, fermentamur. — Secunda hac cognoscimus potentiam hanc in actum reductam, qua non resistentes sed recipientes mortis ejus fructum, videlicet lumen, spiritum et gratiam Christi in nobis revelatam, obtinemus et possidemus veram, realem et internam redemptionem a potestate et praevalentia iniquitatis, sicque evadimus vere et realiter redempti et justificati, unde ad sensibilem cum Deo unionem et amicitiam venimus. — Per

Die Quäker beſchreiben die Rechtfertigung als die Ausprägung Chriſti in uns, als den in uns gebornen und erzeugten Chriſtus, von dem die guten Werke gleich Früchten aus einem fruchtbaren Baume hervorquellen; als die innere Geburt in uns, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit erzeugt, von der Gewalt des Verderbens reinigt und befreiet, die verdorbene Natur beſiegt und verſchlingt, und zur Einheit und Gemeinſchaft mit Gott zurückführt. Die Lehre der Freunde des Lichts, die hierin wirklich erleuchtet waren, iſt, wie Jeder von ſelbſt wahrnimmt, nur in anderer Redeweiſe vorgetragen, als die katholiſche; doch bedienen ſie ſich oft auch, wenn ſie ſich recht klar ausſprechen wollen, ganz derſelben Formeln, wie das Concilium von Trient[1]); ſelbſt der Ausdruck „Verdienſt" iſt ihnen nicht fremd, die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit wird behauptet, die Möglichkeit der Geſetzeserfüllung bewieſen, und ſogar auch die Möglichkeit des Gar-Nicht-Sündigens behauptet[2]).

---

hanc justificationem Jesu Christi minime intelligimus simpliciter bona opera, etiam quatenus a spiritu sancto fiunt; ea enim, ut vere affirmant Protestantes, effectus potius justificationis quam causa sunt. Sed intelligimus formationem Christi in nobis, Christum natum et productum in nobis, a quo bona opera naturaliter proceduut, sicut fructus ab arbore fructifera: internus iste partus in nobis, justitiam in nobis producens et sanctitatem, ille est, qui nos justificat, quocum contraria et corrupta natura . . . remota et superata est.

1) L. a. p. 164. Barklay ſpricht hier von einer causa procurans, ſtatt causa meritoria: dann gebraucht er die Formel causa formalis und formaliter justificatus, worunter er Daſſelbe, was die Katholiken, verſteht.

2) L. l. p. 167. Denique, licet remissionem peccatorum collocemus in justitia et obedientia a Christo in carne sua peracta, quod ad causam ejus procurantem attinet, et licet nos ipsos formaliter justificatos reputemus per Jesum Christum intus formatum, et in nobis productum, non possumus tamen, sicut quidam (?) Protestantes incauti fecere, bona opera a justificatione excludere; nam licet proprie propter ea non justificemur, tamen in illis justificamur, et necessaria sunt, quasi causa sine qua non (unter welcher die Quäker etwas Anderes verſtehen, als die Majoriſten). p. 168. Cum bona

Clarkſon ſagt: die Quäker machen nur einen kleinen Unterſchied, und auch keinen ſolchen, wie manche andere Chriſten, zwiſchen Heiligung und Rechtfertigung. „Glaube und Werke, ſo drückt ſich Richard Claridge aus, ſind beide in unſerer vollſtändigen Rechtfertigung begriffen. — Wer gerechtfertigt iſt, iſt auch nach einem beſtimmten Maaße geheiligt; und inſoweit er geheiligt

---

opera necessario et naturaliter procedant a partu hoc, sicut calor ab igne, ideo absolute necessaria sunt ad justificationem, quasi causa sine qua non, licet non illud propter quod, tamen id in quo justificamur, et sine quo non possumus justificari: et quamvis non sint meritoria, neque Deum nobis debitorem reddant, tamen necessario acceptat et renumeratur ea, quia naturae suae contrarium est, quod a spiritu suo provenit, denegare. Et quia opera talia *pura* et *perfecta* esse possunt, cum a puro et sancto partu proveniant, ideoque eorum sententia falsa est, et veritati contraria, qui ajunt, sanctissima sanctorum opera esse polluta et peccati macula inquinata: nam bona illa opera, de quibus loquimur, non sunt ea opera legis, quae apostolus a justificatione excludit. p. 167. Licet non expediat dicere, quod meritoria sint, quia tamen Deus a remuneratur, patres ecclesiae non dubitarunt verbo «meritum» uti, quo etiam forte nostrum quidam usi sunt sensu moderato, sed nullatenus Pontificiorum figmentis . . . . . faventes. Ein merkwürdiger Streit mit den Päpſtlern, wenn man ſich ſo über die guten Werke vernehmen läßt! Man vergleiche noch S. 195. Uebrigens iſt die Formel «in illis» justificari ſtatt «propter illa» ſehr glücklich; weil die letztere von den Verdienſten Chriſti gebraucht wird. Doch iſt dieſe auch bibliſch, und die Unterſcheidung der causa meritoria von der formalis beugt aller Verwechſelung vor. — Die Frage, ob es dem vollkommenen Chriſten möglich ſei, gar nicht mehr zu ſündigen, wird in einem beſonderen Abſchnitte beantwortet. Die vertheidigte Theſe lautet, p. 197.: In quibus sancta haec et immaculata genitura plene producta est, corpus peccati et mortis crucifigitur, et amoritur, cordaque eorum veritati subjecta evadunt et unita: ita ut nullis Diaboli suggestionibus et tentationibus pareant, et liberentur ab actuali peccato et legem Dei transgrediendo, eoque respectu perfecti sunt: ista tamen perfectio semper incrementum admittit, remanetque semper aliqua ex parte possibilitas peccandi, ubi animus non diligentissime et vigilantissime ad Deum attendit.

iſt, inſoweit iſt er auch gerechtfertigt, und nicht weiter. — Die Rechtfertigung, von der ich ſpreche, macht aus uns Gerechte, oder Fromme und Tugendhafte durch die fortgeſetzte Hilfe, Wirkung und Thätigkeit des heiligen Geiſtes. — Mit derſelben Innigkeit, als wir uns nach dem fortwährenden Beiſtande des göttlichen Geiſtes ſehnen, und ſeine wirkſame Thätigkeit in uns zu bezeigen bereitwillig ſind, werden wir es auch innerlich erfahren, daß unſere Rechtfertigung im Verhältniſſe zu unſerer Heiligung ſteht; denn wie dieſe fortſchreitend ſich entwickelt, und zwar immer nach Maaßgabe unſeres vertrauensvollen Gehorſams zur Offenbarung und zur Einſtrömung der Gnade, des Lichtes und des Geiſtes Chriſti, ſo werden wir die Fortſchritte unſerer Rechtfertigung wahrnehmen und empfinden“ [1]). In Anſehung der Stufe, bis zu welcher die Heiligung in dieſem Leben fortſchreiten kann, bringt Clarkſon in voller Uebereinſtimmung mit Barklay Folgendes als die Geſinnung der Quäker bezeichnend, herbei. „Der Geiſt Gottes, welcher von den Befleckungen dieſer Welt erlöſe, und dem Menſchen ein neues Herz einpflanze, werde von den Quäkern ſo mächtig in ſeinen Wirkungen aufgefaßt, daß er im Stande ſei, ſie zur Vollkommenheit emporzuheben. Damit wollten ſie aber dieſe Vollkommenheit nicht mit der göttlichen vergleichen, da ſie ja eines Wachsthums fähig ſei; nur Dies werde behauptet, daß im erneuerten Zuſtande die Gebote Gottes beobachtet werden könnten, und in demſelben Sinne, wie in der heiligen Schrift von Noah und Moſes Gen. VI, 9., von Hiob I, 8., von Zacharias und Eliſabeth Luk. I, 6. berichtet werde,

---

1) Vol. II. Rel. ch. XIII. p. 319. seq. Aus Henry Tuke, einem Quäker, wird p. 321. noch Folgendes angeführt: By this view of justification we conceive the apparently different sentiments of the apostles Paul and James are reconciled. Neither of them says that faith alone, or works alone, are the cause of our being justified; but as one of them asserts the necessity of faith, and the other of works, for effecting this great object, a clear and convincing proof is afforded that both contribute to our justification; and that faith without works, and works without faith are equally dead.

daß ſie gerecht geweſen und tadellos in allen Geboten und Vorſchriften des Herrn gewandelt ſeien“ [1]).

Man darf ſich daher auch nicht wundern, wenn den Quäkern dieſelben Vorwürfe wie den Katholiken gemacht werden, daß ſie ihre eigene Gerechtigkeit ſtatt der Gerechtigkeit Chriſti aufſtellten. Sie löſen dieſelben auch in der nämlichen Weiſe, wie ſie die Katholiken zu löſen pflegen.

§. 68.

Fortſetzung.

Lehre von den Sacramenten.

In der folgerichtigſten Anwendung ihrer Grundprincipien geſtalten die Quäker die Sacramente der Taufe und des Abendmahles in rein innerliche, lediglich geiſtige Actionen und geiſtige Beſtimmtheiten um. Der Chriſt bedürfe keiner andern Beſiegelung (signatura) ſeiner Erbſchaft, keines andern Unterpfandes ſeiner Sohnſchaft als des Geiſtes; dergleichen äuſſerliche Handlungen einführen, heiße die Religion des Geiſtes, was doch die chriſtliche ſei, ganz verkennen, einen jüdiſchen Ceremoniendienſt erneuen, und in das Judenthum zurückfallen; ja dem Heidenthume ſich nähern, da dergleichen Aeuſſerlichkeiten, die man Sacramente nenne, aus demſelben Geiſte hervorgegangen ſeien, wie der Cultus der Heiden, während doch das Judenthum von Gott gegebene, heilige Gebräuche beobachtet habe. Hienach behaupten die Quäker, daß die Sacramente nicht einmal als von Chriſtus der Kirche hinterlaſſene Unterpfänder der göttlichen Verheißungen, ja nicht einmal als Sinnbilder und Behelfe zur Erinnerung an geiſtige und geſchichtliche Thatſachen zu betrachten ſeien, ſondern geradezu als Mißverſtändniſſe von Handlungen und Aeuſſerungen Chriſti mit der beſonderen Wendung, daß dieſen Mißverſtändniſſen nicht einmal eine Entſchuldigung zu Gebote ſtehe, ſondern geradezu ein heidniſcher Sinn zu Grunde liege.

---

1) Vol. II. ch. VII. sect. II. p. 193. This spirit of god . . . is . . so powerfull in its operations, as to be able to lead him perfection . . .

Die Taufe, welche Chriſtus anordnete, iſt ihnen lediglich die innere Feuer- und Geiſtestaufe, deren Daſein die Johanneiſche Waſſertaufe entbehrlich mache; ja ſie waren wohl der Anſicht, daß das Waſſer das Feuer auslöſche, daß die Aufmerkſamkeit auf das Aeuſſere den Blick von dem allein nothwendigen Inneren abziehe. Demnach iſt ihnen die Taufe allein die Abwaſchung und Reinigung des Geiſtes von den Flecken der Sünde und der Wandel im neuen Leben [1]). Der bibliſche Beweis für den Satz, daß Chriſtus keinen äußeren Taufact eingeſetzt habe, iſt ungemein künſtlich geführt und voll der auffallendſten, ſeltſamſten und gezwungenſten Wendungen. Uebrigens wurden die Schriften des Fauſtus Socinus von Barklay in dieſem Lehrſtücke ſehr ſtark benutzt; obgleich ich durch dieſe Bemerkung keine Veranlaſſung zu der Vorſtellung geben möchte, als hielte ich dafür, Georg Fox, der ganz ungelehrte Stifter der Secte, habe irgend eine Bekanntſchaft mit den ſociniſchen Werken gemacht, und ſei etwa durch dieſelben auf ſeine Anſicht geführt worden. Ihm waren als Schuhmacher und Schäfer dergleichen literäriſche Hervorbringungen durchaus unzugänglich oder doch unbekannt, und ſein in der That großer, wenn auch verkehrter Geiſt wurde nur durch den inneren Zuſammenhang der Ideen ſeiner Betrachtungsweiſe von der Taufe entgegengeleitet. Aber Barklay, der Foxens Sätze zu begründen übernahm, machte zu dieſem Zwecke in dem vorliegenden Lehrſtück einen ſehr ſichtbaren Gebrauch von Socins Schriften.

Der Leib und das Blut des Herrn iſt den Quäkern durchaus identiſch mit dem göttlichen und himmliſchen, geiſtlich belebenden Samen, mit dem inneren Lichte, von welchem früher ſchon die Rede war [2]). Sie vergleichen Joh. I, 4.: „In ihm war das

1) L. c. p. 341. Sicut unus est Deus, et una fides, ita et unum baptisma, non quo carnis sordes abluuntur, sed stipulatio bonae conscientiae apud Deum per resurrectionem Jesu Christi, et hoc baptisma est quid sanctum et spirituale, scilicet Baptisma Spiritus et ignis, per quod consepulti sumus Christo, ut a peccatis abluti et purgati novam vitam ambulemus.

2) L. c. p. 380. Corpus igitur hoc et caro et sanguis Christi intelligendus est de divino et coelesti semine ante dicto. p. 378. Si

Leben, und das Leben war das Licht der Menſchen," mit VI. 50.: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgeſtiegen iſt, und das Brod, das ich geben werde, iſt mein Fleiſch," und nehmen demnach „Leben," „Licht," „Brod des Lebens" und „Fleiſch Chriſti" und den inneren Chriſtus als gleichbedeutend. Das Abendmahl beſchreiben ſie ſonach als die innere Theilnahme des inneren Menſchen an dem inneren und geiſtlichen Leib Chriſti, durch welchen die Seele Gott lebt und der Menſch mit Gott vereinigt wird und in Gemeinſchaft mit ihm bleibt [1]).

§. 69.

Fortſetzung.

Verwerfung eines beſtimmten Lehramtes. Predigt. Gemeinſamer Gottesdienſt.

Immer weiter ihr Princip verfolgend und Alles allmählig in deſſen Kreis aufnehmend, theilen ſie folgende Grundſätze über den Cultus überhaupt mit. Kein ſogenannter gottesdienſtlicher Act iſt Gott genehm, der durch menſchliche Thätigkeit und Zudringlichkeit hervorgerufen und vollbracht wird; der göttliche Geiſt, das innere Licht muß unmittelbar wirkſam ſein und den Menſchen allein beſtimmen, antreiben und leiten. Das Gebet und das Lob Gottes, ſo wie die belehrenden, ermunternden und tröſtenden Vorträge müſſen daher lediglich durch Inſpirationen hervorgebracht werden, die immer in den rechten Fällen eintreten, wenn, wann und wo es für den Menſchen nützlich iſt [2]). Hieraus ergaben ſich ſehr durchgreifende Folgerungen.

---

quaeratur, quid sit illud corpus, quid sit ille sanguis? Respondeo, coeleste illud semen, divina illa et spiritualis substantia, hoc est vehiculum illud, seu spirituale corpus, quo hominibus vitam et salutem communicat.

1) L. c. p. 383. Ita interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit, et quo homo Deo unitur, et cum eo societatem et communionem habet.

2) L. l. p. 287. sq. Omnis verus cultus, et Deo gratus, obiatus est spiritu suo movente interno, ac immediate ducente, qui nec locis,

1) Es gibt kein beſtimmtes Lehramt, da deſſen Glieder von Menſchen die Befähigung zu ihren Verrichtungen erhalten, während dieſelbe doch nur vom göttlichen Geiſte ausgehen kann. Durch die Einſetzung gewiſſer Lehrer erhielt das menſchliche Moment in der Kirche nicht nur ein Uebergewicht über das göttliche, ſondern verdrängte daſſelbe ganz und gar. Das Predigen des Evangeliums wurde zu einer Kunſt, ja zu einem Handwerke herabgewürdigt, welches man durch lange Vorbereitungen einübt und einlernt; da es doch nur eine Ausſtrömung höherer Eingießungen ſein ſoll. Auf daß die kirchlichen Prediger nur Etwas ſprechen können, bringt man ihnen eine Menge von Notizen bei, die aus allen vier Weltgegenden zuſammen getragen ſind und oft geradezu ein heidniſches Gepräge haben. Und dieſe Dinge ſollen Gottes Geiſt erſetzen oder ihn vermitteln! Daher ſind auch die Vorträge ſolcher Prediger keine Worte des Lebens, keine Erweiſungen höherer Kraft; nicht aus einem gotterfüllten Herzen kommend erwecken ſie auch Niemanden. Es iſt ein trockenes, todtes, unfruchtbares Miniſterium, was wir in der Kirche haben[1]). Auch laſterhafte

---

nec temporibus, nec personis praescriptis limitatur: nam licet semper nobis colendus sit, quod oporteat indesinenter timere coram illo, tamen, quoad externam significationem in precibus, elogiis aut praedicationibus, non licet ea perficere nostra voluntate, ubi e quando nos volumus; sed ubi et quando eo ducimur motu et secretis inspirationibus spiritus Dei in cordibus nostris; quae Deus exaudit et acceptat, qui nunquam deest, nos ad precandum movere, quando expedit, cujus ille solus est judex idoneus. Omnis ergo alius cultus, preces sive praedicationes, quas propria voluntate suaque intempestivitate homines peragunt, quas et ordiri et finire ad libitum possunt, perficere vel non perficere, ut ipsismet videtur, sive formae praescriptae sint, sicut Liturgia etc., sive preces ex tempore per vim facultatemque naturalem conceptae, omnes ad unum sunt cultus superstiosus, graece εἰδωλοθρησκεία, et idololatria abominabilis in conspectu Dei, quae nunc in die spiritualis resurrectionis ejus deneganda et rejicienda sunt.

1) L. c. p. 278. . . . . Et magna quidem causa est, quod tam aridum, mortuum, siccum et sterile ministerium, quo populi ea sterilitate fermentantur, hodie tantopere abundat, et in nationibus

Menſchen, die tief in Sünden verſtrickt ſind, können Prediger werden und bleiben, haben ſie nur eine menſchliche Berufung! Von ſolchen aber geht kein Geiſt aus, weil ſie ſelbſt davon leer ſind. Endlich wurde durch die Errichtung eines beſtimmten Lehramtes die Verkündigung der Heilslehre zum Mittel der niedrigſten Beſtrebungen herabgewürdigt, da reichliche Einkünfte und gewiſſe Vorzüge des äußeren Ranges und der Stellung in der Geſellſchaft damit verknüpft wurden. Eine andere Predigt will der Herr, und Wer immer, jung oder alt, Weib oder Mann, hoch oder nieder, gelehrt oder ungelehrt vom Geiſte getrieben wird, darf und ſoll predigen, beten und Gott preiſen öffentlich in der Verſammlung [1]).

2) Eine andere eben ſo natürliche Folgerung aus den gegebenen Prämiſſen iſt dieſe, daß keine beſtimmten liturgiſchen Gebetsformeln gebraucht werden, da ein jedes Gebet nur unmittelbar aus dem von Gott eben bewegten und angeregten Herzen emporkommen ſoll. Die gottesdienſtlichen Verſammlungen werden nach Barklay in folgender Weiſe gefeiert. In einem ſchmuckloſen und einfachen, ja nur mit Bänken angefüllten Saale, in dem kein äußerer Gegenſtand irgend religiöſe Gefühle erregen darf, ſitzen

---

etiam Protestantibus diffunditur, ita ut praedicatio et cultus eorum, sicut et integra conversatio a Pontificia vix discerni possit aliquo zelo, aut spiritus virtute eos comitante, sed mera differentia quarundam notionum et ceremoniarum externarum. p. 229. Vita, vis ac virtus verae religionis inter eos multum perit, eademque, ut plurimum, quae in ecclesia Romana mors, sterilitas, siccitas et acarpia in ministerio eorum reperitur.

1) Die engliſchen Proteſtanten verlangten von den Quäkern, daß ſie, wenn ſie das beſtehende Lehramt verachteten, ihre Sendung durch Wunder bekräftigen ſollten, wie dies früher die deutſchen Proteſtanten von den Wiedertäufern verlangt hatten. Die Antwort iſt dieſelbe, welche Luther den Katholiken gegeben hatte. *Barkl.* 245. Uebrigens ſahen ſie ſich doch genöthigt, allmählig eine Art von Lehrern, wandernde, zuzulaſſen, und ſelbſt dieſe durch menſchliche Veranſtaltungen zu beaufſichtigen, um die Reinheit der Lehre zu bewahren. S. *Clarks.* Vol. II. Rel. ch. X—XI. p. 217—276.

die Freunde des Lichtes in dem tiefſten Stillſchweigen, um den Geiſt von allen irdiſchen Zerſtreuungen in ſich zurückzuziehen, von allem Zuſammenhange mit den Verhältniſſen des gewöhnlichen Lebens zu befreien, und durch dieſe innere Sammlung ſich zum Vernehmen der himmliſchen Einſprache geſchickt zu machen. Der Geiſt darf jedoch in dieſer Abgezogenheit von allem Aeuſſeren nicht ſelbſtthätig werden wollen; er muß ſich vielmehr ſeiner ſelbſt auch entledigen, ganz leidend ſich verhalten, um rein und ungetrübt das Göttliche zu vernehmen. Dieſe feierliche Stille mag wohl eine halbe oder ganze Stunde fortgeſetzt werden, ohne daß ſie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche ein Seufzen und Stöhnen einzeler vom Geiſte bewegter Gemüther hervorbringt, bis ſich endlich ein Glied von Oben angetrieben fühlt, ſeine eingegebenen inneren Empfindungen in einer Rede oder einem Gebet laut werden zu laſſen, je nachdem der Geiſt es will. Es mag ſich jedoch auch ereignen, daß die Verſammlung auseinandergeht, ohne daß irgend Jemand zu einem Vortrage wäre aufgefordert worden; wobei ſie jedoch verſichern, daß ihre Seelen deßungeachtet ſehr geſättigt und ihre Herzen mit geheimnißvollen Gefühlen göttlicher Kraft und göttlichen Geiſtes erfüllt worden ſeien [1]). Auch

---

1) *Barclaius* p. 297. Imo saepe accidit, integras quasdam conventiones sine verbo transactas fuisse, attamen animae nostrae magnopere satiatae, et corda mire secreto divinae virtutis et Spiritus sensu repleta fuerunt, quae virtus de vase in vas transmissa fuerit. Clarkſon gibt Vol. II. Rel. ch. XII. p. 279. folgende Nachrichten: For this reason (that men are to worship God only, when they feel a right disposition to do it), when they enter into their meetings, they use no liturgy or form of prayer. Such a form would be made up of the words of man's wisdom. Neither do they deliver any sermons that have been previously conceived or written down. Neither do they begin their service immediaty after they are seated. But when they sit down, they wait in silence, as the apostles were commanded to do. They endeavour to te calm and composed. They take no thaught as to what they shall say. They endeavour to avoid, on the other hand, all activity of the imagination, and every thing that rises from the will of man. The

pflegt es zu geſchehen, daß, wenn die Bilder der niedern Welt aus der der Erſcheinung des Lebens harrenden (vitae apparitionem exspectare) Seele nicht weichen wollen, ein heftiger, gewaltiger Kampf des Geiſtes entſteht, in welchem die Mächte der Finſterniß mit denen des Lichtes, wie Eſau und Jakob im Schooße der Rebekka, ringen; der innere Streit (proelium) offenbart ſich nach Auſſen im gefühlteſten, ſchwerſten Aechzen, im Erzittern, in den lebhafteſten Bewegungen des ganzen Körpers, bis endlich der Sieg auf die Seite des Lichtes ſich neigt, und nun im Uebermaaße von Lichtausſtrömungen in heiligem Jubel ſich darſtellt. In Kraft der Verbindung aller Glieder einer Gemeinde zu einem Leib theilt ſich häufig ein ſolcher Zuſtand eines Einzelen, insbeſondere wenn er zu den Erweckteſten gehört, Allen mit, ſo daß (dies ſind die Worte Barklays) eine ergreifende, furchtbar erhabene Erſcheinung zu Tage gefördert wird, die ſchon Viele dem Verein unwiderſtehlich gewann, ehe ſie auch nur eine klare Einſicht in ſeine Eigenthümlichkeiten gewonnen hatten. Von ſolchem Erzittern und Erbeben iſt den Quäkern ihr Name geſchöpft worden, denn to quake heißt zittern[1]). In dieſer Weiſe nun glauben ſie ſich alles Aberglaubens in den Ceremonien und aller Menſchenklugheit, die in den Cultus ſo gerne eindringen möchte, ſicher zu entledigen, Alles der Inſpiration von Oben zu überlaſſen

---

creature is thus brought to be passive, and the spiritual faculty to be disencumbered, so that it can receive and attend to the spiritual language of the creator. If during his vacation from all mental activity, no impression should be given to them, they say nothing. If impression should be afforded tho them, but no impulse to oral delivery, they remain equally silent. But if, on the other hand, impressions are given to them with a impulse to utterance, they deliver to the congregation, as faithfully as they can, the copies of the several images, which they conceive to be painted upon their minds.

1) L. c. p. 300 seq. Andere geben andere Erklärungen; Clarkſon z. B. ſagt mit Andern (Vol. I. introduct. VII.), Georg Fox habe einen Richter einſt aufgefordert, vor dem Worte Gottes zu zittern, worauf der Richter ihn einen Zitterer genannt.

und eine lautere Gottesverehrung im Geiſte und der Wahrheit zu bewirken [1]).

§. 70.

Beſondere Sitten und Gebräuche.

Noch haben wir endlich auf einige Eigenheiten der Quäker aufmerkſam zu machen, die ſich blos auf das bürgerliche Leben und gewiſſe Sitten und Gebräuche im äuſſeren geſelligen Verkehr beziehen. Sie verweigern Eidesleiſtungen der Obrigkeit, der ſie jedoch, die Gegenſtände der Religion ausgenommen, Gehorſam ſchuldig zu ſein bekennen, und entziehen ſich gewiſſenshalber dem Kriegsdienſte. Die Zufallsſpiele (Hazardſpiele) unterſagt der Ernſt des Quäkerthums gänzlich, weil ſich derſelben ein mit Denkkraft begabtes Weſen ſchämen müſſe, und noch mehr, weil ſie unter der Würde eines Chriſten ſeien. Mit eben ſo großem Rechte fügen ſie hinzu, daß dergleichen Spiele Leidenſchaften erregen, welche die Aufnahme religiöſer Eindrücke verhindern, und eine in ſich ſelbſt unſittliche Gewohnheit begründen. Hiemit indeß nicht zufrieden, erklären ſich die Quäker Spielen jeglicher Art abhold, Was wir an ihnen loben wollen, wenn ſie Diejenigen, die anderer Meinung hierin ſind, nicht unbedingt tadeln. Sehr zu rügen iſt es dagegen, wenn ſie auch die Muſik aus ihrem Kreiſe verweiſen, und zwar den Geſang ſowohl als die Inſtrumentalmuſik. Freilich wird Dies nicht überraſchen, wenn man erwägt, daß ſie weder von jenem, noch von dieſer einen Gebrauch zur Erweckung und Pflege religiöſer Empfindungen machen können (§. 68.), und die Rückſicht auf Veredlung der Gefühle und auf Gemüthsbildung überhaupt, noch mehr aber Schätzung der Kunſt, als ſolcher, von ihnen ohnedies nicht zu erwarten ſtand. Der Beſuch der Schauſpiele, wegen ihrer Beziehung auf Idololatrie, und ihrer rohen, alles zartere Gefühl nicht ſelten tief verletzenden

1) L. c. p. 297. Hujus cultus forma ita nuda est et omni mundana et externa gloria expers. ut omnem occasionem abscindat, quo hominis sapientia exerceatur, neque ibi superstitio et idololatria locum habet. Cfr. 293. 304.

Art in der alten, dem Heidenthume gegenüber ſtehenden Kirche förmlich unterſagt[1]), und wegen ihres in ſittlicher Beziehung jedes Falles zweideutigen Charakters von frommen Männern auch in der Folgezeit ſtets mit bedenklichen Blicken betrachtet, iſt gleichfalls in der Gemeinde der Quäker nicht geſtattet. Hierin dürften ſie ohne Zweifel von einem guten Geiſte geleitet ſein. Mit der fortſchreitenden Geiſtesentwicklung, um den Gegenſtand nur von einem niedrigeren Geſichtspuncte aus zu betrachten, wird das Theater wohl gewiß untergehen, oder werden doch die Freuden deſſelben Jenen überlaſſen werden, die nicht höher ſtehen, als Die, welche ſich ſchmeicheln, die Bildung in unſerem gegenwärtigen Zeitalter zu repräſentiren. Wären Adel und Anmuth, gepaart mit Wahrheit der Sitte, wären vielſeitige Kenntniſſe und geiſtreiche Unterhaltung in den geſelligen Kreiſen einheimiſcher, als ſie es wirklich ſind, ſo würden gewiß ſelbſt Viele von Denjenigen, die wir jetzt leidenſchaftliche Freunde und Beförderer

1) *Lact.* Instit. div. l. VI. c. XX. Si homicidium nullo modo facere licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor . . . . comicae fabulae de stupris virginum loquuntur, aut amoribus meretricum: et quo magis sunt eloquentes, qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent, et facilius inhaerent audientium memoriae versus numerosi et ornati. Item tragicae historiae subjiciunt oculis parricidia, et incesta regum malorum, et cothurnata scelera demonstrant. Histrionum quoque impudicissimi motus, quid aliud nisi libidines docent et instigant? Quorum enervata corpora, et in muliebrem incessum habitumque mollita, impudicas foeminas inhonestis gestibus mentiuntur. Quid de mimis loquar corruptelarum praeferentibus disciplinam? Qui docent adulteria, dum fingunt, et simulatis erudiunt ad vera. Quid juvenes aut virgines faciant: cum et fieri sine pudore, et spectari libenter ab omnibus cernunt? Admonentur utique quid facere possint, et inflammantur libidine, quae aspectu maxime concitatur: ac se quisque pro sexu in illis imaginibus praefigurat, probantque illa, dum rident etc. Als Boſſuet von Ludwig XIV., einem Freunde des Theaters, gefragt wurde, ob der Beſuch deſſelben erlaubt ſei, antwortete er: „es gibt unwiderlegliche Gründe dagegen, aber große Beiſpiele dafür.“

dieſer Anſicht nennen, den von ihnen ſo bevorzugten Genuß lieber aus der Wirklichkeit ſchöpfen, als aus dem Gebiete der immer vielfach ſtörenden Täuſchung, und denſelben jenen überlaſſen, die als die Ungebildeten oder minder Gebildeten nur in ihm noch eine Erhebung über die Gemeinheit finden können. In der That iſt kaum Etwas geeigneter, die Unbedeutenheit und Leerheit der ſtädtiſchen Converſation in ihrer ganzen Blöße darzuſtellen, als der häufige Beſuch des Theaters. Die Quäker werden dermaleinſt als Geſellſchaft die Chorführer Derjenigen geprieſen werden, die gleich ihnen, wenn auch gerade nicht aus denſelben Motiven, in Maſſe dem Theater entſagen, wie einer Kinderpuppe, und ſeine Vergnügungen dem Pöbel gleichgültig preisgeben [1]). Auch ſind endlich — ungebührlich ſtreng — die Tänze jeglicher Art und unbedingt den Quäkern ein Greuel, und nicht blos Romane und Novellen gewiſſer Art, ſondern dieſe ganze Gattung von Poeſie, in ihrer Mitte nicht geduldet. Es iſt leicht einzuſehen, daß Vieles, was die katholiſchen und lutheriſchen, gleichwie auch die reformirten Sittenlehrer mißbilligen, oder geradezu verbieten, und was ſich auch eine unabſehbare Menge Einzeler aus allen dieſen kirchlichen Vereinen nicht geſtattet, hier nur zum Grundſatz einer ganzen Partei geworden iſt, und um ſo leichter werden konnte, da ſie eines Theils nur wenige Tauſend Menſchen umfaßt, und anderen Theils beinahe nur unter den niedrigeren Volksclaſſen verbreitet iſt, denen manches von den Quäkern Getadelte ohnedies fremd bleibt.

Anderer Art, und wobei wohl dunkle Vorſtellungen von Freiheit und Gleichheit auch in bürgerlicher Beziehung, alſo demagogiſche Elemente von Einfluß waren, iſt Folgendes. Die üblichen Anreden, Eure Majeſtät, Eure Herrlichkeit, Euer Hochwürden u. ſ. w. leiten ſie aus unchriſtlichem Hochmuth, von einem eitlen, weltlichen Sinn ab; ſie glauben die Begrüßung „gehorſamer Diener“ und dergleichen ſei aus der Heuchelei hervorgegangen,

1) Clarkſon beſchäftigt ſich Vol. I. Mor. Educ. ch. I—IX. p. 1—158. mit der Darſtellung und Vertheidigung der bisher angeführten Sitten.

und halte dieſelbe im Leben feſt; deßgleichen halten ſie es für Sünde, vor Jemanden den Hut abzunehmen, ihn in der Mehrheit anzureden und dergleichen. Sie verlangen für alle dieſe Dinge Beweiſe aus der heiligen Schrift, ohne welche ſie ſich dieſelben nicht wollen gefallen laſſen, zumal ihnen nie vom Geiſte eingegeben werde, den Hut abzuziehen, den König als die Majeſtät zu begrüßen und dergleichen [1]).

§. 71.

Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Quäker.

Mit aller Unbefangenheit haben wir das Lehrgebäude der Quäker vorgelegt, ohne von irgend einem Vorurtheil gegen ſie eingenommen zu ſein, ja wir kamen ihnen noch mit einer gewiſſen Vorliebe entgegen, da uns ſtets ihr ernſtes Streben nach einer innigen Geiſtes- und Herzens-Religion, ihr furchtloſes Entgegentreten gegen den Weltſinn, ſelbſt wo es pedantiſch wird und kleinlich, ihre Sehnſucht nach der wahren Himmelsſpeiſe und der inneren Weihe des göttlichen Geiſtes, ihr Bewußtſein, daß in Chriſto eine Kraft gegeben wird, mächtig, den Menſchen nicht nur zu tröſten und zu beruhigen, ſondern wahrhaft zu entſündigen und zu heiligen, mit der aufrichtigſten Achtung erfüllt hat. Wir glauben hiedurch in den Stand geſetzt zu ſein, mit ungetrübtem Geiſtesauge den dem Quäkerſyſteme zum Grunde liegenden Verirrungen nachforſchen zu können.

Die Anſicht der Quäker von dem Verhältniſſe der Heiden zu Gott iſt allerdings weit zarter, als die lutheriſche und reformirte, es liegt ihr eine unbefangenere und reinere Wahrnehmung der Erſcheinungen in der nichtchriſtlichen Welt zum Grunde; allein ihre eigenthümliche Erklärung des Beſſeren unter den Heiden ging nur aus dem Beſtreben hervor, den Widerſpruch ihrer Vorſtellungen von den Folgen des Falles mit vielen Thatſachen des gefallenen Geſchlechts und dem chriſtlichen Gefühle zu beſeitigen, ohne daß ſie in ſich ſelbſt begründet wäre, und ſich über eine rein willkührliche Anſicht erhöbe. Die Beſchreibung, welche die

1) Clarkson Vol. I. Pec. cust. ch. I—VII. p. 257—336.

Quäker vom gefallenen Menſchen geben, iſt an ſich ganz dieſelbe, die uns die ſymboliſchen Schriften der Lutheraner vorgelegt haben, und die Menſchengeſchichte macht ihnen daher auch die Löſung derſelben Schwierigkeiten zur Aufgabe; die Art aber, in der ſie dieſe Aufgabe löſen, hob den charakteriſtiſchen Unterſchied zwiſchen der chriſtlichen und unchriſtlichen Zeit auf, weßwegen man denn den Quäkern auch gleich anfangs entgegenhielt, daß ſie unter dem göttlichen Samen, dem inneren Lichte, nur das natürliche Vernunftlicht verſtünden und gar nicht glaubten, daß das göttliche Ebenbild im Menſchen durch den Fall verſtört und erſt in Chriſto Jeſu wieder erneuert worden ſei, und ein längeres Nachdenken führte ſpäter manche Quäker wirklich zu dieſer Annahme. Das Tadelhafte in dieſem ihnen gemachten Vorwurfe beſteht nur darin, daß man ihnen eine abſichtliche Täuſchung ihrer Zeitgenoſſen, eine trugvolle Verhehlung ihrer wahren Anſicht zur Laſt legte, während ihnen nur hätte gezeigt werden ſollen, daß ihre Vorſtellungen nothwendig zur Annahme führten, der Menſch werde in ganz gleicher Weiſe nach wie vor dem Falle von Gott geiſtig ausgerüſtet, ſo daß die Erlöſung in Chriſto gar nicht nothwendig ſei.

Gewiß: ſehr ſchwer, ja unmöglich möchte den Quäkern eine genügende Antwort auf die Frage werden: woher es komme, daß ſeit der Erſcheinung Chriſti der Sieg des Lichtes über die finſteren Mächte nach allen Beziehungen hin ſo entſcheidend hervortrete, da ja Chriſtus ſchon vor ſeiner Menſchwerdung in allen Gemüthern in derſelben geheimnißvollen Weiſe wirkte, wie nach ſeiner Himmelfahrt? Warum die Naturvergötterung unter den Chriſten aufhörte, der Polytheismus verſchwand, und das geiſtige Leben derſelben ſo ganz anders ſei, als bei Nichtchriſten, muß vom Standpuncte der Quäker aus nur ein Räthſel bleiben. In einer mit der menſchlichen Natur an ſich etwa im Verlaufe der Zeit vorgegangenen Veränderung werden ſie die Urſache dieſer Erſcheinung nicht ſuchen wollen, da von ihrem Standpuncte aus in keiner Weiſe einzuſehen iſt, warum dieſelbe vor der Einfleiſchung des Logos ſchlimmer und ſchwerer zu bearbeiten ſollte geweſen ſein, als nachher. Das geheimnißvolle, innere göttliche Princip aber, das in Chriſto die Menſchheit be-

fruchtete, kann auch nicht den großen Wendepunct herbeigeführt haben, eben weil es ſich ſtets, weil es ſich auch vor ihm, und in derſelben Weiſe wie jetzt, nach ächt quäkeriſchen Darſtellungen, thätig erwies[1]). Auf die Kenntniß der Menſchwerdung des Sohnes Gottes und die während ſeiner irdiſchen Wanderung entwickelten Thätigkeiten dürften die Quäker die große Weltumwandlung ohnedies nicht zurückzuführen geneigt ſein, da ſie gerade auf das Geſchichtliche Jeſu Chriſti und die Kenntniß deſſelben kein allzubedeutendes Gewicht legen, und durch die Annahme Deſſen, was ſie objective Offenbarung nennen, eben die Predigt und die Schrift, abſolut genommen, überall für entbehrlich halten[2]),

1) Merkwürdig iſt hierin Barklay beſonders S. 145., wo er ſich auf eine bibliſche Stelle beruft; wir können hieraus ihre Art, die Schrift für ſich anzuwenden, kennen lernen. Ad ea argumenta, quibus hactenus probatum est, omnes mensuram salutiferae gratiae habere, unum addam, idque observatu dignissimum, quod eximium illud Apostoli Pauli ad Titum dictum est, II. 11. «Illuxit gratia illa salutifera omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegata impietate et mundanis cupiditatibus, temperanter et juste et pie vivamus in praesenti saeculo;» quo luculentius nihil esse potest, nam utramque controversiae partem comprehendit. Primo declarat, hanc non esse naturalem gratiam, seu vim, cum plane dicat esse salutiferam. Secundo non ait, paucis illuxisse, sed omnibus. Fructus etiam ejus, quam efficax sit, declarat, cum totum hominis officium comprehendat; erudit nos primo abnegare impietatem et mundanas cupiditates; et deinde totum nos docet officium, primo, temperanter vivere, quod comprehendit aequitatem, justitiam, et honestatem, et ea, quae ad proximum spectant. Et denique, pie, quod comprehendit sanctitatem, pietatem et devotionem, eaque omnia, quae ad Dei cultum et officium hominis erga Deum spectant. Nihil ergo ab homine requiritur, vel ei necessarium est, quod haec gratia non doceat.

2) *Barcl.* l. l. p. 116. Credimus enim, quod sicut omnes participes sunt mali fructus Adae lapsus, cum malo illo semine, quod per eum illis communicatum est, proni et ad malum proclives sint, licet millies mille Adae sint ignari, et quomodo prohibitum fructum ederit; ita multi possint sentire divini hujus et sancti seminis virtutem, eaque a malo ad bonum converti, licet de Christi in

indem das innere Licht aus ſich ſelbſt hervorbricht, und nicht nur als die erſte, ſondern nöthigen Falls auch als die einzige Quelle von Wahrheiten beſchrieben wird, und natürlich dem Weſen nach derſelben Wahrheiten, die Jeſus äuſſerlich ausſprach und ſeiner Kirche hinterließ [1]). Die ſpäteren Quäker ſcheinen auch die hier beſprochene, ſich ihnen darbietende Schwierigkeit wohl zu fühlen; ſei es, daß ſie von ſelbſt darauf aufmerkſam wurden, ſei es, daß Andere ſie ihnen vorhielten. Jedenfalls ſagt Clarkſon in einer Note, die Quäker glauben, der Geiſt ſei in vollerem Maaße nach der Verherrlichung Chriſti ausgegoſſen worden. Zu dieſem Geſtändniſſe zwang ſie der Augenſchein; aber in ihrem Syſteme ſelbſt finden wir keine Stelle, in welche wir daſſelbe organiſch einreihen könnten: es iſt keine weitere Entwickelung eines ſchon Vorhandenen, ſondern ein unpaſſendes Einſchiebſel [2]).

Ergibt ſich aus dem Geſagten, daß die Quäker die Widerſprüche, in welchen der orthodoxe Proteſtantismus mit unwider-

terram adventu, per cujus obedientiae et passionis beneficium hac fruantur, prorsus ignari sint.

1) L. l. p. 20. Quod nunc sub litem venit illud est, quod postremo loco affirmavimus, scil. idem permanere et esse Sanctorum fidei objectum in hanc usque diem. Nicht ohne Intereſſe ſind auch hier Barklay's Schriftbeweiſe; z. B. si fides una est, unum etiam est fidei objectum. Sed fides una est; Ergo. Quod fides una sit, ipsa Apostoli verba probant ad Eph. IV, 5. — Dann: Si quis administrationis objiciat diversitatem: Respondeo, hoc nullo modo objectum spectat, nam idem Apostolus, ubi ter hanc varietatem nominat I Cor. XII, 4. 5. 6. ad idem objectum semper recurrit Sic «idem Spiritus, idem dominus, idem deus.» Praeterea, nisi idem et nobis et illis erit fidei objectum, tunc Deus aliquo alio modo cognosceretur quam spiritu; sed hoc absurdum; Ergo. So geht es noch lange fort. Und natürlich lehrt abermal der innere Chriſtus, daß dieſe Stellen gerade ſo erklärt werden müſſen; obgleich ſie nach allen hermeneutiſchen Regeln einen ganz andern Sinn haben.

2) *Clarks.* Vol. II. Rel. ch. VII. sect. 2. p. 187. The Quakers believe, however, that this spirit was more plentifully diffused, and that greater gifts were given to men, after Jesus was glorified, than before.

ſprechlichen Thatſachen der Menſchengeſchichte ſteht, nur mit anderen Widerſprüchen gegen dieſelbe Menſchengeſchichte vertauſchen, ſo muß nun auch noch ausgeführt werden, daß ihre Theorie als ſolche durchaus ungenügend ſei, und gerade auch jenen Schwierigkeiten nicht entfliehe, welchen ſie ganz vorzugsweiſe entgehen wollen. Sie wollen nämlich, wie wir bereits wiſſen, erſtens der calviniſchen Vorherbeſtimmungslehre entgehen, indem ſie behaupten, einem jeden Menſchen werde das innere Licht angeboten und ein Tag der Heimſuchung vergönnt; zweitens aber auch zugleich dem Pelagianismus und Semipelagianismus, welch letzteren ſie der katholiſchen Kirche beimeſſen, indem ſie Alles, was einigermaßen Lobenswerthes die nicht zum Chriſtenthume bekehrte Welt ehemals hervorgebracht hat, und noch hervorbringt, in keiner Weiſe aus der geiſtigen Natur des Menſchen, ſondern allein durch das innere Wort, das innere Licht erklären [1]). Dadurch ſoll zugleich gezeigt werden, daß der gefallene Menſch alle Urſache zur Demuth habe, indem er Nichts, auch nicht das Mindeſte in ſich beſitze, was in Bezug auf die göttlichen Dinge thätig und wirkſam ſein könne, da ja Alles einzig und allein durch den Chriſtus in jedem Menſchen erklärt werden müſſe. Leider machen ſich die Quäker, indem ſie das Eine erreichen wollen, das Andere unmöglich, ſo daß ſich ihre Combination als völlig unhaltbar darſtellt. Der gefallene Menſch iſt nach ihnen dergeſtalt aller höheren Kräfte und Vermögen entblößt, daß das Gute, was in ihm geſchieht, ſo ſehr *ohne* ihn bewirkt wird, daß es die Gnade nicht einmal *in* ſeinem Willen, geſchweige *mittels* ſeines Willens vollbringt [2]). Das innere Licht der Quäker iſt der in Adam

1) L. l. p. 103. Contradicit et enervat falsam Pelagianorum, Semipelagianorum et Socinianorum doctrinam, qui naturae lumen exaltant et liberum hominis arbitrium; dum omnino naturalem hominem a vel minima in salute sua parte excludit, ullo opere, actu vel motu suo, quoad primo vivificetur et actuetur spiritu Dei.

2) L. l. p. 189. Posteriora opera (sc. gratiae seu Evangelii) sunt spiritus gratiae in corde, quae secundum interpam et spiritualem legem facta sunt; quae nec in hominis voluntate, nec viribus ejus fiunt, sed per vim spiritus Christi in nobis. Was ſoll es daher bedeuten,

für das ganze Geſchlecht verloren gegangene Sinn für die göttlichen Dinge, jedoch ſo, daß wir unter dieſem Sinne nicht blos die wiederhergeſtellte normale Thätigkeit eines ſchon vorhandenen, aber gelähmten und bewegungsloſen Vermögens, ſonders dieſes Vermögen ſelbſt auch zu verſtehen haben. Mit einem Worte: er iſt das auf die göttlichen Dinge bezügliche Erkenntniß- und Willensvermögen. Barklay nennt daher das innere Licht eine neue dem Menſchen mitgetheilte Subſtanz, im Gegenſatz von Accidenz, bedient ſich des Ausdrucks, der Menſch erhalte dadurch die aptitudo für die Gerechtigkeit wieder[1]). Es wird kaum Jemanden entgehen, daß die Quäker nur wieder die altlutheriſche Anſicht vom göttlichen Ebenbilde, ſeinem Verluſt durch den Sündenfall und ſeiner Wiederherſtellung in Chriſto erneuert haben; nur, wie

---

wenn Barklay zuweilen ſagt, die göttliche Gnade ſolle die menſchlichen Kräfte wieder erregen, auffriſchen u. ſ. w.?

1) L. l. p. 72. Quis enim cum aliqua rationis specie autumare potest, tale cor ex se habere potestatem, aut aptitudinem, vel aptum esse hominem ad justitiam perducendi? Merkwürdig iſt, daß ſich nun die Proteſtanten den Quäkern gegenüber auf Röm. II. 14. in demſelben Sinne beriefen, wie ehedem die Katholiken gegen die Proteſtanten. Barklay aber ſagt p. 530. Respondeo, haec natura intelligi nec debet nec potest de natura propria hominis, sed de natura spirituali, quae procedit a semine Dei in homine . . . It aut bene concludamus, naturam, cujus hoc loco meminit Apostolus, qua gentes dicuntur facere ea, quae legis sunt, non esse communem hominum naturam, sed spiritualem naturam, quae ex opere spiritualis et justae legis in corde scriptae procedit: fateor eos, qui alterum extremum tenent, quando hoc testimonio a Socinianis et Pelagianis (sicut etiam a nostris, quando hoc testimonio ostendimus, quomodo ex gentibus aliqui lumine Christi in corde salutem adepti sunt) premuntur, et ad angustias reducuntur, respondere, quasdam reliquias coelestis imaginis in Adamo relictas esse. Sed cum hoc absque probatione affirmatum sit, ita et dictis suis alibi contradicit, quo etiam causam suam amittunt . . . p. 108. Non intelligimus hanc gratiam, hoc lumen et semen esse accidens, ut plerique inepte faciunt, sed credimus esse realem, spiritualem substantiam, quam anima hominis apprehendere et sentire potest.

ſich von ſelbſt verſteht, mit dem Unterſchiede, daß ſie die Zurückgabe deſſelben gleich nach dem Falle eintreten laſſen und ihm eine ungleich größere Macht gegen die Sünde beilegen. Damit übernahmen aber auch die Quäker die unauflöslichen Schwierigkeiten, mit welchen die lutheriſche Vorſtellung zu kämpfen hat; ſie ſtellen den natürlichen Menſchen zu tief, als daß ſie der Prädeſtinationslehre entgehen könnten. Freilich ſagen ſie gleich den Lutheranern, der Menſch könne der Gnade widerſtehen, und auch nicht widerſtehen; wenn aber durch den Widerſtand eine Schuld begründet werden ſoll, ſo muß dem Menſchen das Vermögen vergönnt werden, durch Hilfe der Gnade ſelbſtſtändig einzuſehen, daß ihm eine dargebotene Wahrheit zum Heile gereiche; er muß ſodann dieſe Wahrheit auch mit ſeinem Willen umfaſſen. Dergleichen Vermögen aber ſprechen die Quäker dem gefallenen Menſchen ab; weßwegen ihnen auch Nichts übriget, als entweder die Ueberwindung des Widerſtandes allein auf Gott zurückzuführen und damit ſich die Vorherbeſtimmung gefallen zu laſſen, welche ſie dem Calvin ſo ſehr zur Laſt legen, oder — es lediglich durch den Zufall zu erklären, wenn irgendwo die Gnade ſiegt, oder beſiegt wird. Der Zufall iſt nur ein anderer Ausdruck für das Fatum[1]).

1) Clarkſon weicht, wie ſonſt, ſo auch hier, beträchtlich von Barklay ab; er beſtrebt ſich, nicht nur Lücken auszufüllen, ſondern auch das Syſtem der Quäker bibliſcher und damit vernunftmäßiger darzuſtellen, als es in ſich ſelber iſt, bringt aber dadurch nicht nur Widerſprüche in das Ganze, ſondern ſehr grelle Mißtöne in ſeine eigene Hervorbringung. Doch gibt er vielleicht wirklich die Anſicht mancher beſonneneren, aber inconſequenten Quäker. Clarkſon ergänzt Barklay's Vortrag in Anſehung des Zuſtandes des paradieſiſchen Adam, weil man darauf immer, mit oder ohne Willen, zurückkommen muß. Nun unterſcheidet er, die Katholiken nachahmend, ein doppeltes Ebenbild Gottes im Menſchen, ein entfernteres, und ein näheres, jedoch in anderem Sinne, wie jene; das erſtere iſt nach Vol. II. Rel. ch. I. p. 114. der menſchliche Geiſt, the mental unterstanding, the power of reason genannt. Dieſes Vermögen beſchreibt er nun als das, welches den Menſchen in ſeinen irdiſchen Beziehungen zu leiten habe (by means of which he was

Auch über die ſogenannte objective Offenbarung haben wir noch manche Bedenklichkeiten; ſie beſtehen vorzüglich in Folgendem.

---

enabled to guide himself in his temporal concerns). Hienach wäre niemals eine Kraft im Menſchen als ſolchem geweſen, die ſich auf Gott und Ueberirdiſches bezöge. Das eigentlich Gottebenbildliche im Menſchen beſchreibt hierauf Clarkſon als ein von der menſchlichen Vernunft (Verſtand, Erkenntnißkraft, alles Das iſt ihm gleichbedeutend) unabhängiges geiſtliches Vermögen, das ein Lebenstheil des eigenen göttlichen Geiſtes, ein Ausfluß aus dem göttlichen Leben ſei, und wodurch der Menſch ſein Verhältniß zu Gott erkenne, und Gemeinſchaft mit ſeinem Schöpfer unterhalte. (But he gave to Man at the same time, *independently* of his own intellect or unterstanding, a spiritual faculty, or a portion of the life of his own spirit, to reside in him. This gift occasioned Man to become more immediatly, as is expressed, the image of the almighty. It set him above the animal and rational part of his nature . . It made him spiritually minded. It enabled him to know his duty to god, and to hold a heavenly intercourse with his maker . . . Adam then, the first man, independently of his rational faculties received from the almigthy into his own breast such a emanation from the life of his own spirit . .) Nach dieſen Mittheilungen könnte man 1) nicht ſchlechthin ſagen, der Menſch habe durch den Fall das Ebenbild Gottes verloren, weil ja er die auf das irdiſche Leben bezüglichen Geiſteskräfte, das entferntere Bild Gottes, auch nach dem Fall noch hatte, und ſogar nach Clarkſon (S. oben) noch einen Theil des im eigentlichen Sinne Gottebenbildlichen. 2) Erklärte ſich aber nach dieſen Angaben ganz vortrefflich, wie es möglich ſei, daß die Quäker allen wahren religiöſen Unterricht, alles ächte Gebet u. ſ. w. aus blos göttlichen Eingebungen ableiten, da ja keine menſchliche Kraft auch nur eine Beziehung auf Höheres hätte. 3) Endlich würde dieſe Theorie mit Barklay ſehr gut übereinſtimmen; ſie enthielte zwar Mehr als dieſer, aber Nichts, was nicht auch er hätte vorbringen können, ohne irgend eine Aenderung anderwärts eintreten zu laſſen. Allein mitten unter den obigen Sätzen finden ſich auch Ausdrücke, wie dieſer: It (das Ebenbild Gottes im eigentlichen Sinn) made him know things not intelligible *solely* by his reason. Hienach wäre das Irdiſche nicht allein der Kreis, innerhalb deſſen ſich die Vernunft zu bewegen hätte; ſie könnte nur für ſich allein Gott nicht

Alle äuſſeren, beſonderen Offenbarungen und ſelbſt die Menſchwerdung des Logos werden durch jene objective Offenbarung nicht nur überflüßig, ſondern ſelbſt unerklärlich. Denn Gottes Geiſt ſoll ja einem jeden Menſchen das geeignete Maaß von Wahrheiten unmittelbar offenbaren; ergehet aber die Stimme Gottes in dieſer Weiſe an Alle, welcher Zweck mag noch ſeinen beſonderen Offenbarungen vorbehalten ſein? Sind alle Menſchen Propheten, ſo wird nothwendig ein beſonderes Prophetenthum aufgehoben. Und wirklich berufen ſich die Quäker, um ihre ſogenannte allgemeine objective Offenbarung zu beweiſen, mit der größten Kühnheit auf die beſonderen Offenbarungen, deren die Propheten gewürdigt wurden.

Am meiſten verſtößt ſich aber das Quäkerthum gegen die Natur des menſchlichen Selbſtbewußtſeins und die Geſetze und Bedingungen, unter welchen es gebildet und entwickelt wird. Es kann bewieſen werden, daß ſich daſſelbe überhaupt ohne geiſtige Anregung und Einwirkung von Auſſen gar nicht entfaltet, ein Geſetz, welches durch die geſchichtlichen Offenbarungen Gottes nicht vernichtet, ſondern gerade beſtätigt wird. Dem inneren, göttlichen Lichte geht daher auch, wenn der Menſch zum wahren Gottesbewußtſein gelangen ſoll, daß äuſſere ſtets zur Seite, der inneren Offenbarung entſpricht die äuſſere, und das Verſtändniß der inneren Einſprache hat die äuſſere Anſprache zur Bedingung. Selbſt von den Propheten und Gottesgeſandten, die der Chriſt als ſolche anerkennt, läßt es ſich erweiſen, daß ihre inneren Erleuchtungen nicht ohne alle äuſſeren Bedingungen ſtatt gefunden haben, ſei es, daß der ſich ihnen offenbarende Geiſt irgend eine Erſcheinungsform annahm, oder daß er ſeine Offenbarungen an

---

erfaſſen. Wirkte aber die Vernunft mit, um Gott zu erkennen, ſo wäre ſie allenthalben unentbehrlich, womit die ganze Betrachtungsweiſe der Quäker von der Predigt u. ſ. w. zuſammenfiele, und doch trägt Clarkſon hierüber dieſelben Grundſätze als quäkeriſch vor, wie Barklay. Endlich, wäre die Thätigkeit der Vernunft nicht zu umgehen, wenn es ſich um die Erkenntniß Gottes handelt; was nach Barklay die Quäker durchaus nicht zugeben, wohl aber nach Clarkſon a. a. O. S. 188.

die in der ganzen Zeit ſchon vorhandenen Lehren, Erwartungen u. ſ. w. anknüpfte; nur den Sohn Gottes ſelbſt nehmen wir hievon aus, da hier der abſolute, den Beſchränkungen der in durchgängiger Relation ſtehenden Weſen nicht unterworfene Geiſt in die Erſcheinung trat, und zur Einheit eines Bewußtſeins mit einem Menſchen ſich verband. Gleichwohl können wir aus der bibliſchen Geſchichte den Beweis nicht einmal liefern, daß ſich der menſchliche Geiſt des Erlöſers ohne menſchliche Einwirkung von auſſen her entwickelt habe.

Es frägt ſich nun, wie die Quäker zu ihrer auffallenden Anſicht, daß das Gottesbewußtſein unabhängig von äuſſerer Belehrung, ja von äuſſerer Einwirkung überhaupt ſich bilden könne, gekommen ſind, und ob dieſe Anſicht nicht als eine nothwendige Entwickelung der reformatoriſchen Verirrungen zu betrachten ſei. Setzte Luther mit Verachtung aller Geſetze des menſchlichen Geiſtes durch die Einwirkungen Gottes in ganz abſoluter Weiſe neue Potenzen im wiedergebornen Inneren des Menſchen, ſo war es allerdings widerſprechend, dieſen von Innen abſolut geſetzten Potenzen von Auſſen her Bedingungen ihrer Einpflanzung vorzuſchreiben. Bedurften ſie im Inneren des menſchlichen Geiſtes keiner Anknüpfungspuncte, ſetzten ſie, um Eigenthum des Menſchen zu werden, keine ihnen verwandte Anlagen voraus, wirkten ſie im Geiſte gegen alle menſchliche Weiſe, waren ſie hier aller menſchlichen Ordnung überhoben, mit welchem Fug mochte noch behauptet werden, daß die ſonſt zur Entwickelung des menſchlichen Geiſtes erforderlichen Bedingungen äuſſerer Anregung und Belehrung nothwendig ſeien? Wie konnten jene Thätigkeiten Gottes den angenommenen Charakter der Abſolutheit behaupten, wenn ſie Beſchränkungen unterworfen wurden? War es kein Widerſpruch, das göttliche Princip auf der einen Seite unbedingt, auf der andern bedingt wirken zu laſſen? Die lutheriſche Befreiung des Einwirkens Gottes von inneren, im menſchlichen Geiſte gelegenen Bedingungen zog alſo auch durch den Zuſammenhang der Vorſtellungen, eine Unabhängigkeit dieſes Einwirkens von äuſſeren Bedingungen nach ſich, und nun erſt war Harmonie und Vollendung in das Syſtem getreten. Daher das Quäkerthum wirklich

von dieſer Seite aus die Vollendung des Lutherthums genannt werden muß, und jenem Worte des wittenbergiſchen Reformators: „Gott belehre den Menſchen inwendig allein" erſt einen rechten Sinn gibt.

Man denke ſich die Sache alſo. Aller Unterricht, den der Menſch durch Menſchen empfängt, oder den er ſich durch das Leſen von Schriften ſelbſt ertheilt, gründet ſich auf die Vorausſetzung, daß er ſich gewiſſer noch ſchlummernder Anlagen erfreue, die, durch jene Uebungen in Bewegung geſetzt, erwachen und lebendig werden, daß Das, was präformirt, was als Prototyp ſchon im Menſchen liegt, durch die Einwirkung von auſſen zum Bewußtſein komme. Nun ſprachen aber die Lutheraner dem gefallenen Menſchen das göttliche Ebenbild, die religiöſe Anlage ab; in welchem Zuſammenhang nun die Predigt oder das Leſen der heiligen Schrift mit der geiſtlichen Erweckung ſtehen ſolle, war nicht mehr zu begreifen, da ja der Menſch nichts zu Erweckendes hatte: das Syſtem, in welchem die Nothwendigkeit äuſſeren Belehrens begründet werden konnte, war ein ganz anderes als das lutheriſche, welches ſtatt der Bildung der religiöſen Anlage eine Schöpfung derſelben annahm, wobei der Unterricht durch Schrift und Rede eben ſo wenig ſeine Stelle fand, als bei der Schöpfung der genannten Anlage im erſten Menſchen. Durch keinen Unterricht ſoll ja erſt das Vermögen zu Etwas in den Zögling hineingebracht werden, z. B: durch den Unterricht in den mathematiſchen Wiſſenſchaften das Vermögen (aptitudo) für dieſe Art von Erkenntniſſen; Luthers Lehre von der Nothwendigkeit äuſſerer Belehrung zur Wiedergeburt in Chriſto ſtand demnach in keinem Zuſammenhange mit ſeinen Sätzen vom Falle des Menſchen; die Quäker begriffen, oder fühlten wenigſtens dieſe Inconſequenz, und mit ihrer Behauptung, daß in Adam der Gefallene keine religiöſe Anlage mehr habe, die von Auſſen her angeregt und gebildet werden könne, erklärten ſie ſich auch gegen die Nothwendigkeit eines äuſſeren Unterrichtes, und brachten ſomit den ſchönſten Einklang in das von Luther geſchaffene dogmatiſche Syſtem, freilich nicht ohne deſſen Grundloſigkeit zugleich auch aufs Beſte zu enthüllen.

Zugleich war nun aber auch hiemit der äuſſeren geſchichtlichen Offenbarung Gottes in Chriſto der Grund vollends entzogen. Zwar halten die Quäker die Lehre feſt, daß um der Verdienſte Chriſti willen jenes innere, übernatürliche Licht den Menſchen verliehen worden ſei. Allein das Opfer, welches Chriſtus für die Sünden der Welt darbrachte, ſteht für ſich allein genommen ganz haltungslos da, und man könnte, wenn es auf dieſes allein ankömmt, eben ſo gut ſagen, der Sohn Gottes hätte, ohne daß es zur Kenntniß der Menſchen zu kommen brauchte, ſich irgend einem Leiden in einem dunkeln Winkel der Erde oder auch auf dem Mars, dem Uranus u. ſ. w. unterziehen und unſere Schuld abbüßen können. Daß die Liebe Gottes, die er in der Sendung ſeines Sohnes bewies, zu unſerer Kenntniß kam, daß wir über die Geſinnungen Gottes unterrichtet, über unſere eigene Beſtimmung belehrt wurden, gehört nothwendig zum Erlöſungswerke, und Dies iſt es, was durch die Principien der Quäker nicht begründet werden kann. Es iſt daher eine aller Haltung entbehrende Antwort derſelben, wenn ſie auf den Vorwurf, daß ſie die Nothwendigkeit der Kenntniß der Geſchichte Chriſti zu unſerer rechten Bekehrung zu Gott läugneten, erwidern, ſie halten dieſelbe zwar für Diejenigen nicht erforderlich, die ſich auſſerhalb des Kreiſes der Verbreitung des Chriſtenthums befinden, da dieſe der innere Chriſtus alle Wahrheit lehre; für die im Umfange der chriſtlichen Kirche Lebenden lehren ſie aber auch die Nothwendigkeit, ſich mit der Geſchichte Chriſti vertraut zu machen und dieſelbe zu glauben[1]); denn es läßt ſich gar nicht einſehen, warum für die Einen nothwendig ſein ſoll, Was für die Anderen, um zu dieſem

1) L. l. p. 110. Sicut credimus, omnino necessarium esse iis historiam externam Christi credere, quibus Deus ejus scientiam voluit aliquo modo communicare; ita ingenue fatemur, hanc externam scientiam esse consolabundam illis, qui subjecti sunt, et hoc interno semine et lumine acti: nam non solum sensu mortis et passionum Christi humiliantur, sed et in fide confirmantur, et ad sequendum praestantissimum ejus exemplum animantur . . . nec non saepissime reficiuntur et recreantur gratiosissimis sermonibus, qui ex ore ejus procedebant.

Ziele zu gelangen, erläßlich iſt. Ein berühmtes Mitglied der Secte, Keith, wurde daher auch auf mehreren Synoden des Geiſtes der Quäker entbehrend dargeſtellt, und ihm zu predigen verboten, weil er ſich nicht überzeugen konnte, daß der Glaube an den Tod und die Auferſtehung Chriſti zur Seligkeit nicht nothwendig ſei, und Spangenberg, der berühmte herrnhutiſche Biſchof, ſagt in ſeiner Geſchichte des Grafen von Zinzendorf als Augenzeuge von den Quäkern: „die Lehre von Chriſtus dem Gekreuzigten, und daß in ſeinem Opfer allein zu finden Gnade und Freiheit von allen Sünden für alle Welt, iſt ihnen, wie allen Weiſen dieſer Welt, eine Thorheit, und können es nicht einſehen“[1]). Einleuchtend iſt darum auch, wenn uns berichtet wird, daß viele amerikaniſche Quäker die Geſchichte Chriſti für eine bloſe Allegorie erklären, und Was Barklay ſchon ſo oft von dem durch die Sünde in jedem Menſchen gekreuzigten Chriſtus, dem unter dem Drucke deſſelben leidenden inneren Worte u. ſ. w. ſagt, diente als Einleitung und Vorbereitung, in dem hiſtoriſchen Chriſtus nur eine philoſophiſch-anthropologiſch-religiöſe Mythe zu ſehen. Ein hiſtoriſcher, äuſſerer Chriſtus verträgt ſich mit einſeitig-ſpiritualiſtiſchen Chriſten, mit einer bloſen Geiſtkirche nicht; ein zu unſeren allgemeinen Bedürfniſſen ſich gnädig herablaſſender Erlöſer ſteht mit ſo hoch fliegenden Idealiſten in einem zu grellen Abſtande, als daß ſie ihn als ihren Meiſter mit vollem Bewußtſein verehren könnten; ſie mußten ſich daher, wie wir

1) Daraus darf indeß nicht, wie es ſchon der Fall war, abgeleitet werden, daß die Quäker nie an den Verſöhnungstod Chriſti geglaubt hätten. Barklay läßt hierüber keinen Zweifel; p. 109. ſagt er: per hoc nullo modo intelligimus, neque volumus minuere, nec derogare a sacrificio et propitiatione Christi, sed e contra magnificamus et exaltamus illam etc. Vergl. p. 148. 164. und andere zahlreiche Stellen. Bei Clarkſon a. a. O. S. 320. findet ſich auch folgende Stelle aus Henry Tuke, einem Quäker: so far as remission of sins and capacity to receive salvation, are parts of justification, we attribute it to the sacrifice of Christ, «in whom we have redemption through his blood, the forgiveness of sins, according to the riches of his grace.»

öfters in der Kirchengeſchichte ähnliche Folgerungen aus ähnlichen Grundlagen wahrnehmen können, gegen den ſichtbar erſchienenen, äuſſeren Chriſtus ſelbſt auch wenden, und ihn in Etwas blos Geiſtiges, in eine nackte Idee verwandeln, auf daß ſich die Jünger ihres Meiſters nicht zu ſchämen hätten, und der Anfang in Ueberſtimmung mit dem Fortgange gebracht würde. So ging der Proteſtantismus auf ſeiner höchſten Stufe förmlich in eine Art von Gnoſticismus über, ſo daß Chriſtus von den Quäkern recht gut auch wie von (jüdiſchen) Doketen aufgefaßt werden konnte. Die Menſchheit Chriſti iſt die nothwendige und weſentliche Form ſeiner Gottheit als Offenbarerin im neuen Bunde; deßgleichen auch und eben deßwegen die Kirche mit ihren Fundamental-Einrichtungen die weſentliche Form der chriſtlichen Religion; wird hier die Form von dem Inhalte getrennt, ſo löſt ſich dieſer am Ende unausweislich in eine phantaſtiſche Leerheit auf, und rückwirkend Chriſtus in ein bloſes Gedankending.

Der falſche Spiritualismus der Quäker ſteht, ganz in Uebereinſtimmung mit ſeinen Principien, in der lebhafteſten Oppoſition mit aller theologiſchen Wiſſenſchaft, und ſie vermögen darum auch nicht Worte genug aufzufinden, um ihren Abſcheu gegen dieſelbe und ihr Bedauern auszudrücken, daß ſie ſich aus den Zeiten des Abfalles (apostasia), wie die Quäker die vorproteſtantiſchen nennen, auch auf die Periode der Reformation fortvererbt habe. Sie ſetzen übrigens auch hier lediglich den Tadel gegen ſtreng wiſſenſchaftliche Bildung, der im Beginn der Kirchenſpaltung von den Lutheranern ſo oft ausgeſprochen wurde, wenn gleich auf das Ungeſtümſte, fort und ſtellen ihn nur auf die Spitze. Wiſſenſchaftliche Arbeiten ſind ohne menſchliche Anſtrengung freilich nicht möglich, aber gerade die menſchliche Thätigkeit wollen ſie ganz aus dem Gebiete der Gottesgelehrtheit entfernt wiſſen [1]). Sie

1) Clarkſon ſogar ſagt (Barklay drückt ſich viel ſtärker aus) a. a. O. S. 249: They reject all school divinity, as necessarily connected with the ministry. They believe, that if a knowledg of Christianity had been obtainable by the acquisition of the Greek and Roman languages, and through the medium of the Greek and

ſind deßhalb ſchon Allem, was einem feſten, beſtimmten religiöſen Begriff ähnlich ſieht, abhold, und vermeiden darum auch, durch einen von ihrem Standpunct aus richtigen Inſtinct getrieben, alle techniſchen Ausdrücke der Schule und der Kirche, und nur, weil ſie ſich über gewiſſe Gegenſtände gar nicht gemeinverſtändlich mittheilen könnten, müſſen ſie öfters eine Ausnahme von der Regel zulaſſen. Hiedurch geſchieht es aber auch, daß ſie ſich meiſtens nur in unbeſtimmten religiöſen Gefühlen herumbewegen, einen dogmatiſchen Indifferentismus nähren, und wie Manche unter ihnen ſich gar nichts mehr bewußt ſind, was eigenthümlich chriſtlich zu nennen wäre, ſo müßte ſich allmählich das ganze Quäkerthum in dumpfe, hohle Phantaſien auflöſen, wenn es nicht von Zeit zu Zeit durch Einwirkung von Auſſen her zu den poſitiven Lehren des Chriſtenthums zurückgeführt würde, wie Dies neuerdings der Fall ſein ſoll [1]).

Roman philosophes, the Grecks and Romans themselves had been the best proficients in it; whereas the gospel was only foolishness to many of these. Wahres und Falſches durcheinander.

1) Clarkſon a. a. O. S. 313. ſagt billigend: „Die Quäker hielten ſich ſo viel als möglich an bibliſche Ausdrücke, wodurch ſie ſich vielen Schwierigkeiten entzögen, und theologiſche Streitigkeiten vermieden, welche die übrige chriſtliche Kirche verwirrten.“ Auch bei den heidniſchen Culten finden wir keine dogmatiſchen Streitigkeiten, weil ſie keine Lehre hatten, und Nichts zu denken gaben, ſondern nur zu phantaſiren und zu fühlen. Wären die älteſten Chriſten den Quäkern ſo ähnlich geweſen, wie dieſe ſich ſchmeicheln, wir hätten längſt kein Chriſtenthum mehr; denn dieſes beruht auf einer, von der höchſten Intelligenz ausgeſprochenen Lehre; Begriffe und Ideen liegen ſeinen Thatſachen zum Grunde, ſo daß es durch jene erſt wahre Gefühle und ächtes Leben erzeugt. Uebrigens habe ich ſelten Jemanden kennen gelernt, der ſich gegen den kirchlichen Sprachgebrauch erklärte, ohne zugleich gefunden zu haben, daß ihm auch das Dogma ziemlich gleichgültig ſei; denn nur in wenigen Fällen treibt jene mit der heil. Schrift getriebene Superſtition zu dem von uns getadelten Verfahren an, durch welches man blos ihre Worte für heilig, alles Andere aber für profan hält, eine Superſtition, mit welcher ſich die ſonſtigen Anſichten der Quä-

Wie wenig endlich ihre eigenthümlichen Vorſtellungen von der Taufe, dem Abendmahle und dem Cultus überhaupt mit dem Weſen einer äuſſeren, geſchichtlichen Offenbarung und der Natur und den Bedürfniſſen des menſchlichen Geiſtes übereinſtimmen, von ihrer wirklich im höchſten Grade betrübenden Entſtellung der bibliſchen Zeugniſſe auch hier abgeſehen, bedarf kaum einer Erörterung; was aber das Wahre ihrer Lehre in dieſen Gegenſtänden betrifft, daß nämlich die Taufe keine körperliche Abwaſchung, ſondern eine Feuer- und Geiſtes-Taufe ſein und das Abendmahl in eine innere Gemeinſchaft mit Gott führen ſolle, iſt ihnen nicht eigenthümlich. An welcher tödtlichen Langeweile, Geiſtesleerheit, Dumpfheit, an welchen kranken Phantaſien die Meiſten ihrer Mitglieder während der Stille in den gottesdienſtlichen Verſammlungen leiden, wird Gott wiſſen, und ein jeder Menſch leicht erſchließen können, der ſich einige Erfahrungen durch eigene und fremde Beobachtung erworben hat[1]). Es erfordert einen groſſen

---

ker von der heil. Schrift auch nicht wohl vereinigen ließen. Sie bedienen ſich z. B. der Worte Trinität, Perſon u. ſ. w. nicht, wenn von Vater, Sohn und dem heil. Geiſte und ihrem gegenſeitigen Verhältniſſe die Rede iſt; dafür iſt aber auch ihre Lehre nach dieſer Richtung hin ſo unbeſtimmt gehalten, daß ſich Arianer, Sabellianer, Photinianer, ſogar Samoſatener ihrer Formeln bedienen können. Nun iſt freilich keinen Störungen Raum gegeben, aber nur darum — weil kein Gegenſtand mehr zu Erörterungen vorhanden iſt. Sie ſagen, ſie finden den Ausdruck „Trinität“ weder bei Juſtin, noch Irenäus, noch Tertullian, noch bei Origenes, noch überhaupt in den drei erſten Jahrhunderten (They find it neither in Justin Martyr, nor in Irenaeus, nor in Tertullian, nor in Origen, nor in the fathers of the three first centuries of the church p. 314.) — freilich, weil ſie in den Büchern dieſer Männer nicht leſen, finden ſie auch Nichts darin; denn ſonſt würden ſie bei Theophilus von Antiochien, Tertullian, Novatian, Origenes, Dionyſius von Rom und Alexandrien jenen Ausdruck wohl gefunden haben.

1) Deßwegen ſagt ein Schriftſteller: „Daher kommt es, daß du in einer Quäkerverſammlung ein Muſeum von dummen Geſichtern findeſt; und doch ſind unter ihnen nur ſehr wenige Dummköpfe. Viele Quäker ſcheinen die himmliſchen Erſcheinungen, wie Jakob, zu

Reichthum an Geist und Kenntnissen, ein schon ganz von dem Glauben durchdrungenes Gemüth, um aus sich selbst zu schöpfen. Aber Dies wollen die Quäker nicht einmal; absolute Offenbarungen erharren sie während jenes Schweigens. Der göttliche Geist knüpfet aber nur an das in der Seele schon Vorhandene an, und es beruht auf einer, freilich leicht erklärbaren, Täuschung, wenn sie meinen, die während der Sammlung des Geistes in sich selbst emporsteigenden Gefühle und Gedanken seien unmittelbare und reine Schöpfungen des inneren Lichtes[1]); vielmehr sind es nur

---

erwarten, nämlich im Schlafe: denn ich habe in jeder Quäkerversammlung schlafende gefunden. Andere sitzen mit einem Gesichte da, auf welchem die Langeweile ihren Thron sichtbarlich aufgeschlagen."

1) Clarkson hat Vol. 4, p. 146 seq. eine Stelle, welche schön und lehrreich psychologisch erklärt, wie die Quäker zu ihrer Ansicht kamen, daß ohne menschliche Geistesthätigkeit höhere Gedanken und Empfindungen in uns erzeugt werden. Daß der Mensch nicht selten ganz unwillkührlich zu Gott emporgehoben wird, ohne bewußte Einleitung von seiner Seite in religiöse Betrachtungen versinkt, und sich des Schöpfers und Erlösers innig erfreut, gab ihnen die Veranlassung zu ihrer Theorie. Da man aus der Stelle, die wir im Auge haben, zugleich das sinnige Wesen der Quäker recht gut ersehen kann, so glauben wir sie übersetzen zu sollen. „Die Gesellschaft betrachtet den Geist nicht nur als einen Lehrer durch inneres Wehen, welches unmittelbar und direct im Herzen stattfindet, ohne Dazwischenkunft äußerer Umstände; sondern auch mittels der äußern Welt, und mannichfaltiger Begegniße des Lebens, im Falle seine Einsprache aufmerksam angehört wird. Der Mensch, welcher sich diesen göttlichen Belehrungen nicht entzieht, betrachtet die Thier- und Pflanzenwelt, und die Gestirne mit geistlichen Augen. Er kann nicht umherschauen, ohne irgend welchen Unterricht zur Nährung seines innern Lebens, und Dies ohne irgend eine Bewegung seines Willens (without any motion of his will); er nimmt so lebendig eine oder die andere von den göttlichen Eigenschaften wahr, daß er sich immer aufgefordert fühlt, ein geistliches Dankopfer seinem Schöpfer darzubringen. Wenn das Lamm fröhlichen Sinnes spielt und hüpft, während er dahin geht, so sieht er im Geiste die Schönheit und Glückseligkeit der Unschuld. Wenn er die stolze Eiche vom

Erweckungen mittels des längſt Vorhandenen, von Auſſen Mitgetheilten, und vom menſchlichen Geiſte innig Aufgenommenen und Aufbewahrten. So ſehr ſie ſich gegen das Menſchliche erklären, ſie müſſen es haben, und unter allen Formen wird es

---

Winde hingeworfen findet, ſo wird er im Geiſte belehrt über die Eitelkeit menſchlicher Macht, während derſelbe Geiſt ihn inwendig über den Werth der Demuth unterrichtet, wenn er den kleinen Dornſtrauch erblickt, der den Sturm überlebt hat. Wenn er die Verwandlungen und den Fall der Blätter im Herbſte ſieht, ſo wird er im Geiſte auf ſeine eigene Hinfälligkeit und bevorſtehende Auflöſung hingewieſen, und auf die Nothwendigkeit eines heiligen Lebens. So belehrt der Geiſt Gottes durch äußere Gegenſtände und Vorkommniße in der Welt. Iſt aber dieſer Geiſt hinweg, oder vielmehr wird er nicht beachtet, ſo kann keine ſolche Belehrung gegeben werden. Gegenſtände der Natur erwecken durch ſich ſelbſt nur natürliche Vorſtellungen, und der natürliche Menſch, der ſie betrachtet, kann nur natürliches Vergnügen an ihnen einſammeln, oder natürliche Schlüße ziehen. Wenn er die Sonne anſchaut, mag er ſich ihrer Wärme erfreuen, und ihren Einfluß auf die Pflanzenwelt erſchließen. Wenn er eine Blume pflückt und ſie unterſucht, ſo mag ihn ihre Schönheit, ihr Bau, ihr Wohlgeruch erfreuen. Wenn er den Schmetterling vor ſich hinfliegen ſieht, mag er über ſeine kurzen Reiſen von einer Stelle zur andern lächeln, auch den Glanz ſeiner Flügel bewundern. Aber die höhere Schönheit der Schöpfung iſt todt für ihn, inſofern dieſelbe nur in ihrer Beziehung zu Gott erkannt wird; denn kein geiſtlicher Eindruck kann durch natürliche Gegenſtände gemacht werden" u. ſ. w. Hiemit ſind gewiß große und wichtige, allerſeits anerkannte Wahrheiten ausgeſprochen; nur für den ſchon durch Gottes Gnade Erweckten und Erleuchteten zeugt die Natur wahrhaft von Gott, und wird ein Symbol von ihm und von allem Göttlichen; auch wird jeder einzele lebendig und freudig zu Gott emporſteigende, das Herz erwärmende Gedanke, ſei er wie immer auch von Außen her veranlaßt, durch die göttliche Gnade aufgeweckt; aber ohne den menſchlichen Geiſt, und ſeine mitwirkende Thätigkeit befruchtet kein Strahl, der von Innen und Außen uns trifft, was ſelbſt die Quäker dadurch unwillkührlich zugeſtehen, daß auch ſie die Bedingung ſetzen müſſen: who is *attentive* to these divine notices, sees the world with spiritual eyes.

zum Vorſchein kommen. Für die geiſtig und leiblich Kleinen wird jedes Falles ein ſolcher Gottesdienſt ohne alle Früchte vorübergehen, und offenbar tritt der Wahn, daß ſich der göttliche Geiſt ſchlechthin ſchöpferiſch erweiſe, in dieſer Beziehung am grellſten und ſchärfſten hervor; denn, wenn ihre Vorſtellung die richtige iſt, was hindert ihn, zuweilen auch ein Kind von ſechs Wochen zum Predigen und Beten ſich auszuwählen? Wenn in dem Geiſte des Menſchen Nichts vorhanden ſein ſoll, woran er anknüpft, wenn er ſchlechthin neu ſchaffen ſoll, ſo muß doch gewiß ein Kind ſein Organ, gleich einem Erwachſenen, ſein können.

Was die Quäker vom Kampfe des inneren göttlichen Lichtes mit den Mächten der Finſterniß ſprechen, welche immer in die Zerſtreuungen der Welt bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen verwickeln und darin feſthalten wollen, iſt ſehr begreiflich; der menſchliche Geiſt müßte ſich weit leichter und inniger ſammeln und zu den fruchtbarſten Empfindungen geſtimmt werden, wenn er ſich an einen von Auſſen dargebotenen Stoff anſchließen, mit demſelben ſich weiter bewegen, und dann wohl auch ſelbſtſtändige Verſuche zu Erhebungen machen würde. Nach ihrer Weiſe aber kann ſich nur der Geiſt der Wenigſten von den Zerſtreuungen befreien, worüber ſie in eine ſehr begreifliche Angſt, in Schrecken und Zittern verſetzt werden, ſo daß, Was ſie für ein Zeichen der Nähe und Einkehr des die ſataniſchen Gewalten bekämpfenden göttlichen Geiſtes halten, offenbar ein Zeichen der Verkehrtheit ihrer ganzen Secte iſt.

Drittes Capitel.

Die Herrnhuter oder die Brüdergemeinde, und die Methodiſten.

§. 72.

Geſchichtliche Bemerkungen. Die mähriſchen Brüder.

Die Eigenthümlichkeiten der Partei, der wir jetzt unſere Aufmerkſamkeit widmen, bildeten ſich aus der Vereinigung der Grund-

ſätze der mähriſchen Brüder mit der pietiſtiſch-Spener'ſchen Richtung: es iſt demnach unſere erſte Aufgabe, dieſe und jene kurz zu bezeichnen. Ungeachtet aller Verſuche, die Katholiken und Huſſiten zu vereinigen, blieb doch eine ſehr bedeutende Zahl der letzteren getrennt, und friſtete ihr abgeſondertes Daſein bis auf die Zeiten der Reformation, welche neue Hoffnungen und damit friſches Leben und jugendliche Kraft auch ihr darreichte. Huſſens Schüler und Luther erkannten ſich frühzeitig als Geiſtesverwandte, und traten in engere auch äuſſere Verbindungen unter ſich, in deren Folge die Erſteren die dogmatiſchen Anſichten des Letzteren, als des bei Weitem Stärkern, aufnahmen. Das Dogma der nichtunirten Huſſiten bedurfte in der That einer bedeutenden Umgeſtaltung, wenn ſie ſich mit dem deutſchen Reformator einigen wollten; denn Johannes Huß und Martin Luther waren ſich in einigen weſentlichen Lehren entgegengeſetzt, ſo ſehr ſie auch in ihren Vorſtellungen von der Kirche und der Nothwendigkeit einer das Grundgeſetz derſelben untergrabenden Reformation zuſammenſtimmten. Folgendes enthält einen kurzen Ueberblick des gegenſeitigen Verhältniſſes zwiſchen Luther und den ſpäteren Huſſiten, die ſich unter dem Namen der böhmiſchen und mähriſchen Brüder forterhielten. Der böhmiſche Kirchenverbeſſerer hatte keine Ahnung von der Rechtfertigungslehre des ſächſiſchen, und demzufolge auch eine weſentlich verſchiedene Betrachtungsweiſe des menſchlichen Wirkens und Handelns. Huß förderte die ſtrengſten Grundſätze über Kirchenzucht zu Tage, von deren unausführbarer Strenge wir uns einen Begriff zu bilden vermögen, wenn wir uns erinnern, daß unter den vier Bedingungen, die ſeine Jünger den Katholiken als Grundlage einer Vereinigung vorlegten, auch dieſe enthalten war, daß alle Todſünden, worunter ſie „Freſſen, Saufen, Unkeuſchheit, Lügen, Meineid, Wucher, die Annahme eines Beicht- und Meßpfennings" und Anderes zählten, mit dem Tode beſtraft werden ſollten! Eine Partei unter ihnen wollte ſogar einem jeden Einzelen das Recht eingeräumt wiſſen, die Todesſtrafe zu vollziehen, ſobald er irgendwen mit einer der genannten Sünden befleckt erblicken würde. Huß war allerdings nicht ganz ſo weit in ſeinem Reformationseifer gegangen; die von ihm gegebene Anregung war jedoch

von der Art, daß ſich aus ihr ein ſolcher unerhörter Fanatismus zu entwickeln vermochte. Daß man keinem Fürſten und Prälaten, der ſich eines ſchwereren Vergehens ſchuldig mache, zum Gehorſam verpflichtet ſei, war indeß auch ſchon Huſſens Anſicht. Mit ſo unendlicher Einſeitigkeit wendeten ſich die Beſtrebungen der Huſſiten auf das Praktiſche, daß ſie nebſt dem eben Berührten auch den Katholiken noch zumutheten, einen Jeden, der ſich zum Magiſter der freien Künſte ernennen laſſe, für einen Heiden zu halten, und alle wiſſenſchaftlichen Anſtalten zu vernichten. Der Einfluß der Zeit, reifere Erwägung der menſchlichen Art und Weiſe und eine durch Noth und Elend beförderte, ruhigere Stimmung der Gemüther brachten indeß allmählig bei Huſſens Jüngerſchaft manche wohlthätige Veränderungen in allen dieſen Beziehungen hervor. Dagegen tauſchten Diejenigen unter ihnen, welche unter dem Namen der böhmiſchen und mähriſchen Brüder bekannt geworden ſind, in ihrem Verkehre mit Waldenſern dogmatiſche Verirrungen ein, welche ſowohl Heſſen, als den Calixtinern und deren kirchlichem Haupte Rokycana ganz fremd geblieben waren. Von dieſen, die ſich allmählig von den Katholiken blos durch eine rituelle Differenz, den Gebrauch des Kelchs im Abendmahle, unterſchieden, ſonderten ſie ſich im Jahr 1450 ab, beſtritten, wenigſtens nach einer im Jahr 1508 erſchienenen Apologie und einigen früheren Documenten, nicht nur die Verwandlungslehre, ſondern auch die leibliche Gegenwart Chriſti im Abendmahle, und bekannten ſich, wenn man aus ihren Ausdrücken etwas Beſtimmtes ableiten darf, ungefähr zu der ſpäteren calviniſchen Theorie. Uebrigens behielten ſie ſieben Sacramente bei, jedoch begreiflich in der Weiſe, daß ſie die katholiſche Ordination bekämpfen, da Chriſtus unmittelbar die Quelle der Kirchengewalt ſei. In disciplinärer Beziehung zeichneten ſie ſich fortwährend durch eine ſehr ſtrenge Sittenzucht und feſte Handhabung der Excommunication aus; auch zählten ſie unter ſich nach alt waldenſiſcher Art Beginnende, Fortſchreitende und Vollkommene, drei Claſſen alſo, ſo daß ein Jeder nach dem Maaße ſeines geiſtlichen Wachsthums je in eine derſelben eingereihet war. Dies ſind nun die dogmatiſchen und disciplinären Beſonderheiten jener Huſſiten, welche die böhmiſchen und mähri-

ſchen Brüder genannt wurden, und zwar in dem Momente, als ſie mit Luther Verbindungen anknüpften.

Gegen ſeine gewöhnliche Weiſe nahm Luther die Meinungen der Brüder vom Abendmahle ſehr nachſichtig auf, und gewann dadurch ungemein viel; ſie verſtanden ſich nämlich im Jahr 1536 zu dem Glauben an die Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti in der Euchariſtie[1]), und nahmen auch die Grundbeſtimmungen der lutheriſchen Rechtfertigungslehre auf, jedoch ſo, daß ſie ſich über die Nothwendigkeit der Heiligung und der guten Werke weit kräftiger und beſtimmter ausſprechen, als Luther[2]). Dies geſchah in einer öffentlichen dem Könige Ferdinand übergebenen Bekenntnißſchrift. Von nun an war der Bund zwiſchen den Wittenbergern und den böhmiſchen Brüdern feierlich geſchloſſen und Luther gewann eine ungemein vortheilhafte Meinung von ihnen; in der Vorrede, mit welcher er die Herausgabe ihrer eben berührten ſymboliſchen Schrift begleitete, ſagt er: früher ſei er wohl auch den Picarden, denn ſo nannte man auch ſeine jetzigen Freunde, gram geweſen; „aber nun thun ſie ſich viel freier, zierlicher, artiger, will auch wohl ſagen, klarer, richtiger und beſſer herfür.“ Es gereichte ihnen auch nicht zum geringſten Nachtheil, daß ſie ihm eine Botſchaft zuſandten, welche ihn auf die ärgerlichen Sitten der Seinigen aufmerkſam machen und die Nothwendigkeit einer Reformation in dieſem Puncte dringend ans Herz legen ſollte. „Die böhmiſchen Brüder,“ dies ſind die Worte des lutheriſchen Theologen Franz Buddeus, „weil ſie unſchwer merkten, daß man ſich bei der Reformation nicht ſo viel Werk mache aus der

1) *Confessio Bohemica* Art. XIII. bei Auguſti a. a. O. P. IX. p. 205. Item et hic corde credendum ac ore confitendum docent, panem coenae dominicae verum corpus Christi esse, quod pro nobis traditum est, calicemque verum sanguinem ejus etc. Docent etiam, quod his Christi verbis, quibus ipse panem corpus suum, et vinum speciatim sanguinem suum esse pronuntiat, nemo de suo quidquam affingat, admisceat aut retrahat, sed simpliciter his Christi verbis, neque ad dexteram neque ad sinistram declinando credat.

2) Artic. VI. p. 284 seq. vgl. Art. XI. p. 300.

Pünktlichkeit der Zucht und des Wandels, haben geglaubt, ſie hätten Urſache, Luthern durch eine neue Geſandtſchaft deßwegen zu erinnern“[1]). Auch der Umſtand übte keinen ſtörenden Einfluß aus, daß die böhmiſchen Brüder den Cölibat ihrer Geiſtlichen in der Ueberzeugung fortwährend beibehielten, dieſelben könnten ungeſtörter ihrem Berufe leben. Später (im Jahr 1575) wurde die Verbindung zwiſchen Wittenberg und der Brüdergemeinde erneuert, ohne ſie jedoch bis zu einer förmlichen auch äuſſerlich ſich darſtellenden Kirchengemeinſchaft fortzubilden.

So zierlich und artig inzwiſchen auch Luther die Picarden finden mochte — ihre Bereitwilligkeit, ſeine Lehre aufzunehmen, hatte gewiß ſehr viel zu dieſem Urtheil beigetragen —: die öſtreichiſche Regierung fand ſie gegen ſich nie zierlich und artig, um ihnen ihre beſondere Gunſt zuzuwenden. In der Secte glimmte ein tiefer Haß gegen ihr königliches Haus fort, den ſie bei jeder Gelegenheit auf die feindſeligſte Weiſe an den Tag legten. Ihre Genoſſen ſahen ſich daher von Zeit zu Zeit zu Auswanderungen genöthigt; ſie wendeten ſich nach Polen, wo ſie mit den beſonderen Verirrungen der Reformirten, auch mit denen der Wiedertäufer bekannt wurden. Noch im Beginne des achtzehnten Jahrhunderts währten die Auszüge aus Böhmen und Mähren fort. Mehrere von den letzteren ſiedelten ſich damals (Jahr 1722) auf den Beſitzungen des Grafen von Zinzendorf in der Lauſitz, und zwar vorzüglich auf dem Hutberge an. Auch unzufriedene Proteſtanten, Lutheraner und Reformirte, fanden ſich daſelbſt ein, um Freiheit des religiöſen Cultus zu erhalten. Die Anſiedelung ſelbſt wurde Herrnhut genannt.

---

1) *D. Joh. Francisci Buddei* „Gedanken von der mähriſchen Brüder-Verfaſſung,“ in des Grafen von Zinzendorf kleinen Schriften. Frankfurt am Main. 1740. S. 229. Die Hauptſchrift über die Periode der Huſſiten iſt: *Joachimi Camerarii* historica narratio de fratrum orthodoxorum Ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia. Heidelb. 1605.

§. 73.

Fortsetzung. Spener und die Pietisten.

Hier sind wir an dem Punct angekommen, wo wir einer Bewegung unter den Lutheranern in Deutschland erwähnen müssen, mit welcher nun die böhmischen Brüder in die nächste Berührung kamen, und von welcher eine neue Weise ihres Daseins bedingt wurde. Philipp Jakob Spener, geboren zu Rappoltsweiler im Elsaß 1635, tadelte an der Theologie seiner deutschen Glaubensgenossen den Mangel einer biblischen Grundlage, herz- und geistlose Beschäftigung mit todten Formeln, den Mangel an Wärme, Innigkeit und Salbung, und darum die fühlbarste Unfruchtbarkeit für das Leben, in welchem er eine sittliche Gleichgültigkeit und Rohheit beweinte. In den Predigten fand er nur das gelungenste Echo der akademischen Vorträge: polemische Heftigkeit, dogmatisirende Dürre, erstarrende Kälte, die Unfähigkeit die Glaubenslehre so zu behandeln, daß sie Herz und Willen bewegte, und in der großen Mehrzahl der Prediger selbst Männer, welche die neubelebende Kraft des Evangeliums an sich nicht erfahren hatten und Dies auch nicht für nothwendig hielten, um mit Segen das göttliche Wort zu verkünden; denn sie hatten einen ganz verkehrten Begriff von dem Berufe eines Pastors[1]). Spener war jedoch weit entfernt, alle diese Mißstände blos aus einer zufälligen Verirrung der Zeit zu erklären; sein scharfer Blick und unbefangener Sinn entdeckte vielmehr in den Grundlehren seiner Kirche eine starke Veranlassung zu denselben, obgleich er sich nie offen gestand, daß dieselben nothwendig dahin führten, wohin man in seiner Zeit gekommen war, und sich selbst täuschend nur die ursprünglichen Grundsätze der Reformation zu erneuern vermeinte. Ueber die Natur des Glaubens und dessen Verhältniß zu den Werken, über die Beziehung beider zur Seligkeit, über die Mög-

1) Mit diesen und noch viel stärkern Farben schildern selbst Protestanten jene Zeiten. Vgl. Philipp Jakob Spener und seine Zeit. Eine kirchenhistorische Darstellung von Wilhelm Hoßbach, evangelischem Prediger an der Jerusalems- und Neuen-Kirche zu Berlin. Berlin 1828. I. Theil. S. 1—185.

lichkeit, die göttlichen Gebote zu erfüllen, über die vom Evangelium geforderte sittliche Vollkommenheit des Menschen und über den Umfang und die Tiefe der reinigenden und heiligenden Kraft des göttlichen Geistes in den Gläubigen, deßgleichen über das Verhältniß zwischen Natur und Gnade, und das Mitwirken des Menschen hegte er Ansichten, die den Grundsätzen der symbolischen Bücher und besonders den Verirrungen Luthers allerdings entgegen waren.

Während seines Wirkens in den Städten Straßburg, Frankfurt, Dresden und Berlin entwickelte er seine dem oben gezeichneten todten Treiben entgegengesetzte Weise mit fruchtreichem Erfolg, und legte zugleich in mehreren Schriften, besonders in dem 1675 erschienenen Werke: pia desideria seine Ueberzeugungen freimüthig dem ganzen protestantischen Deutschlande vor. So viele und einflußreiche Gegner er auch fand, welche die lutherische Orthodoxie gegen ihn in Schutz nahmen; so ehrlich und offen auch die wittenbergische theologische Facultät die Widersprüche, in die er mit der Glaubenslehre seiner Kirche verfiel, hervorhob, und es öffentlich als Irrthum bezeichnete, daß Spener die Wiedergeburt in die Umschaffung des ganzen Menschen setze, daß er den rechtfertigenden Glauben ohne das heilige Leben als einen trügerischen Glauben bezeichne, die guten Werke der wahrhaftig und lebendig Gläubigen als vollkommen darstellt, die Lossprechung von den Sünden ohne wahre und aufrichtige Buße für kraftlos erkläre u. s. w., ungeachtet alles Dessen fand Spener immer offneren Zugang in die Gemüther und erschütterte die Wurzel der lutherischen Orthodoxie in Deutschland, wovon sich die Folgen immer weiter und weiter verbreiteten [1]). Man hätte es nie dem

1) Hoßbach a. a. O. II. Theil. S. 61., besonders S. 221. 232., wo die Differenzen zwischen den orthodoxen Lutheranern und Spener im Puncte der Rechtfertigung erläutert werden, erkennt jenen auch nicht wenigstens das Verdienst zu, daß sie die rechtgläubig-lutherische Lehre verfochten hätten. Hosbach wird es uns aber bei aufrichtiger Anerkennung seiner vielseitigen Bildung, seiner historischen Kunst und tieferen religiösen Gesinnung, nicht übel nehmen, wenn wir ihm sagen, daß er die lutherische Orthodoxie nicht genau kenne;

wittenbergiſchen Doctor Deutſchmann übel deuten ſollen, wenn er auf eine ſo deutſche Weiſe mit ſeinen Collegen Löſcher, Hannecken

---

beinahe alle Beſtimmungen, die er über die hier verhandelten Begriffe gibt, ermangeln der Präciſion, ſo daß es freilich nicht unerwartet iſt, wenn S. 229. geſagt wird, der Streit ſei eine leere Logomachie geweſen. Aber die Wittenbergiſchen Theologen, auch der Leipziger Schelwig wußten ſehr gut, daß es ſich um Sachen, nicht um Worte handle. Auch S. 244. wird über die Nothwendigkeit der Werke eine Spenern begünſtigende Entſcheidung gegeben, die von der Concordienformel ausdrücklich verworfen iſt. Wenn es S. 240. heißt: „Dieſer ungemäßigte Eifer brachte auf der Seite der Orthodoxen manche *ſeltſame* und *ganz unhaltbare* Behauptungen hervor; wie z. B. wenn die Wittenberger im Widerſpruch gegen Spener ſagten, der Chriſt könne das Geſetz gar nicht halten und überall gar keine recht gute Werke thun, worauf jener erwiederte: es ſei eine Schande für die lutheriſche Kirche, ſolche Lehrer zu haben, die es wagten, dies zu leugnen, und ſowohl Luthern als den ſymboliſchen Büchern geradezu zu widerſprechen (!), oder wenn der Satz aufgeſtellt wurde, die guten Werke der Wiedergebornen wären nicht ſowohl wirklich gut als vielmehr nur weniger böſe als die Sünde ſelbſt, oder wenn man die Pietiſten aufforderte aus der Schrift und Erfahrung zu beweiſen, daß irgend ein Wiedergeborner ſich beſtändig von allen herrſchenden Sünden frei gehalten habe, und zugleich behauptete, die Enthaltung von allen vorſätzlichen und Todſünden während des ganzen Lebens ſei auch für den Wiedergebornen etwas Unmögliches," ſo ſind die Behauptungen der orthodoxen Lutheraner allerdings vom bibliſchen Standpuncte aus betrachtet ſeltſam und unhaltbar; wie ſie dagegen innerhalb der lutheriſchen Kirche ſeltſam und unhaltbar ſein ſollen, iſt nicht einzuſehen; vielmehr war Speners Lehre eine ſeltene und ſeltſame und von den ſymboliſchen Schriften nicht gehaltene, worum es ſich in dieſem Streite handelte. Hätte Spener die Auctorität Luthers und der ſymboliſchen Bücher abgeſchüttelt, dann müßte ihm freilich in dieſen Puncten den orthodoxen Theologen gegenüber Recht gegeben werden; indem er ſich aber auf jene ſtützte und behauptete, ſie würden von dieſen nur verkehrt verſtanden, hatte er offenbar Unrecht. Uebrigens leiden die Darſtellungen Walchs, Schröckhs und vieler Anderer an demſelben Fehler. — Nur über die Kirche, das allgemeine Prieſterthum der Gläubigen und Was damit zuſam-

und Neumann die Spener'ſche Lehre gerügt hat. Wer vermag ihnen zu beweiſen, daß ſie nicht Luthers reine Lehre feſtzuhalten bemüht waren?

Allerdings hatte auch Spener, dieſer merkwürdige und verdienſtvolle Mann, ſehr bedeutende Fehler. Vom inneren Weſen und der Bedeutung der Kirche hatte er nur äuſſerſt beſchränkte Anſichten und beförderte den unkirchlichen Sinn in hohem Grade; ſo ſehr er auf den lebendigen, im neugeſchaffenen Willen wurzelnden Glauben drang, ſo drohte er doch demſelben ſeine Grundlage zu entziehen, indem er einen gewiſſen Eckel vor feſten und beſtimmten, den Verſtand erleuchtenden Begriffen, verbreitete, und den Werth einer tüchtigen wiſſenſchaftlichen Bildung wirklich verkannte, wodurch er nicht nur das krankhafte, empfindelnde und

menhängt, hatte Spener Luthers früheſte Grundſätze, wie ſie dieſer in ſeiner Inſtruction an die Böhmen vorträgt. Wenn daher die wittenbergiſche Facultät unter Speners Irrthümern auch die aufzählt: „er ſehe die ſymboliſchen Schriften blos für menſchliche Schriften an, deren Verfaſſer Gott zwar vor Fehlern bewahrt habe, in denen aber doch Einiges dem göttlichen Worte nicht gemäß ſein könne; er erkläre die Gläubigen frei von allem menſchlichen Anſehen in Glaubensſachen; er halte nicht die Kirche, ſondern die heilige Schrift für die alleinige Bewahrerin des göttlichen Wortes, und behaupte, die Kirche habe wohlgethan, keine neue ſymboliſche Bücher zu verfertigen," ſo ſieht jedermann, daß es Spener mit jenen Anſichten hielt, die Luther beim Beginne ſeiner Oppoſition mit der katholiſchen Kirche aufſtellte, um nun ſeine eigene Oppoſition gegen die lutheriſche Kirche zu rechtfertigen; da aber dieſe die ihr von Luther dargebotene Glaubenslehre für unverbeſſerlich hielt, Was überall der Fall iſt, wo noch *geglaubt* wird, ſollte auch der Glaube irrig ſein, ſo entfernte ſich doch Spener von der Ueberzeugung der durch Luther *gegründeten* Kirche, und wenn ihm Dies die Wittenberger vorwarfen, ſo hatten ſie vollkommen recht. Kurz es zeigte ſich auch hier der im Weſen der proteſtantiſchen Kirche gelegene Mißſtand, in der man zwar glauben, aber nicht auch zugleich Das glauben ſoll, daß man infallibel glaube, d. h., die geoffenbarte Wahrheit ſchlechthin beſitze, und unveränderlich beſitze. Durch die Zumuthung, eine Fallibilität unſeres Glaubens zu glauben, wird dem Glauben ein ihn zerſtörendes Princip beigegeben.

tändelnde Weſen der Pietiſten einleitete, ſondern auch einer ſehr ſchädlichen Gleichgültigkeit gegen das Dogma in die Hand arbeitete. Seine Anſichten von der Philoſophie und der ſpeculativen Theologie waren gleichfalls höchſt beſchränkt. In Speners geiſtiger Bildung entdecken wir wohl unſtreitig eine gewiſſe Allſeitigkeit, die ihn perſönlich vor größeren Mißgriffen verwahrte; allein die myſtiſche Richtung, die in ihm doch bei Weitem das Uebergewicht hatte, ging ſelten mit dem ſie temperirenden Gegenſatze auf ſeine Verehrer über, wo es dann an Verirrungen aller Art nicht fehlen konnte. Endlich iſt ein Anſtrich von hochmüthigem, ſeparatiſtiſchem Geiſte in Spener unverkennbar. So ſehr auch das Recht auf ſeiner Seite ſein mochte, wenn er die proteſtantiſche Kirche in ihrer Ganzheit als „das äuſſerliche, verderbte Corpus" bezeichnete, ſo folgte daraus noch nicht, „daß man es laſſen und Gott befehlen müſſe," und ſich mit der Sammlung eines „Kirchleins in der Kirche" begnügen dürfe. Aus dieſer, ſeinem gutgemeinten Streben beigemiſchten, hochmüthigen Anſicht gingen zum Theil ſeine Collegia Pietatis, Vereine, „einiger guten Seelen" zu beſonderer Erbauung hervor (1670 noch während Speners Aufenthalt in Frankfurt), woher der Name der Pietiſten entſtand. Dieſe bilden, ohne ſich von der lutheriſchen Kirche eigentlich zu trennen, dennoch eine engere Vereinigung unter ſich, und ſind — bei all' ihren Einſeitigkeiten, bei vielfältiger Pedanterei, Heuchelei und einem oft hohlen, phantaſtiſch frömmelnden Weſen dennoch das eigentliche Salz der lutheriſchen Kirche. Was die Pietiſten noch beſonders auszeichnet, iſt die übrigens von Spener beſtrittene Anſicht, daß ſich der wahre Gläubige des Momentes bewußt ſein müſſe, in welchem ſeine Rechtfertigung (Durchbruch der Gnade) ſtattgefunden habe. Daß es ſehr leicht ſei, dieſen Moment wahrzunehmen, bezweifeln ſie nicht, da ſie der Anſicht ſind, eine ganz verzweiflungsvolle Angſt vor den göttlichen Strafgerichten müſſe in Jedem einmal eintreten, worauf die Tröſtung durch den Glauben ſich einſtelle, in deren Gefolge ein das Menſchenherz ganz überirdiſch beglückendes Gefühl von Freude und Seligkeit wahrgenommen werde, ein Gefühl, von welchem der Menſch zuvor nie eine Ahnung in ſich gehabt habe. Dieſes Dafürhalten kann von

den ſchlimmſten geiſtigen Folgen ſein, indem Dieſenigen, die ſich eines ſolchen Momentes nicht bewußt ſind, und nicht bewußt werden können, indem ſie etwa von den Jahren der Kindheit an eine chriſtliche Erziehung genoſſen und die evangeliſche Lehre ſich ſo tief und lebendig einprägten, daß ſie einerſeits Gott ſtets als den Barmherzigen liebten, und andererſeits nie ſchwererer Vergehen ſich ſchuldig machten, gerade deßhalb leicht in eine verzweiflungsvolle Seelenunruhe geſtürzt werden, weil die verzweiflungsvollen Gewiſſensſchrecken und die entſetzlichſte Geiſtesqual wegen verletzten Sittengeſetzes nicht eintreten wollen, Was doch die allgemeine Bedingung des wahren Seelenfriedens und der Freude in Gott und Chriſto ſein ſoll. Auch kann Jemand eine ſolche Seelenangſt künſtlich herbeiführen, Was dann die Folge hat, daß ſein ganzes inneres Leben in lauter Schein und Selbſttäuſchung aufgeht. Wer ſieht nun aber nicht ein, daß alle dieſe Vorſtellungen nur eine weitere Ausbildung des von Luther bezeichneten Ganges der Rechtfertigung ſeien? Sein individuell Erlebtes erhob er zum allgemeinen Geſetze und zwar in der Art, daß er z. B. von der Wartburg in Betreff der Wiedertäufer und ihrer neuen Offenbarungen nach Wittenberg ſchrieb, man ſollte ſie prüfen, ob ſie wohl auch jene gewaltigen geiſtlichen Kämpfe beſtanden hätten, und von dem Ergebniſſe dieſer Unterſuchung die Anerkennung ihrer höheren Sendung wenigſtens theilweiſe abhängig machen wollte. Erwägen wir hiebei noch, daß Luther bei der Rückkehr des Menſchen zu Gott den geiſtigen Organismus deſſelben erſt wieder ſich vervollſtändigen läßt, ſo mußte ſich wohl aus ſeiner Lehre der Wahn herausbilden, daß jeder Gläubige ganz genau Tag, Stunde und Minute müſſen bezeichnen können, wo ſeine Umwandlung ſtattgefunden habe. Mit der Lehre von einer objectiven Gnadenmittheilung durch die heilige Taufe verträgt ſich ohnehin dieſe Verirrung durchaus nicht, da doch unmöglich der empfangene göttliche Geiſt überall für die fernere Entwickelung des Menſchen fruchtlos bleiben kann; allein eben eine ſolche objective Geiſtesmittheilung hatte ja Luther anfänglich verworfen, als er gerade am meiſten von ſolchen verzweiflungsvollen Kämpfen ſprach.

§. 74.

Vereinigung mähriſcher und pietiſtiſcher Eigenthümlichkeiten.

In dieſer pietiſtiſchen Schule und zwar in einer ihrer Hauptverzweigungen, in Halle nämlich, wo die Spener'ſche Art auf die akademiſchen Katheder gebracht wurde, erhielten der Graf Ludwig von Zinzendorf[1]) und ſeine Freunde Friedrich von Wattewille und Spangenberg, die Seelen der in Herrnhut ſich ſammelnden mähriſchen Brüder und nach einander Biſchöfe derſelben, ihre religiöſe Erziehung, wenigſtens den Grundton derſelben. Die einſeitig praktiſche Richtung und ſeparatiſtiſcher Hochmuth, welche die eben genannten Häupter und die Glieder in gleicher Weiſe mitbrachten, bildeten das Beide vereinigende Element; eine ſtrenge äuſſere Zucht brachten die Brüder als ihr Beſonderes mit, und die ſogenannte Kreuz- und Blut-Theologie, Zinzendorf, Wattewille und Spangenberg. In dieſe drei Momente ſcheinen die Eigenthümlichkeiten der Herrnhuter zuſammengefaßt werden zu können.

Vermöge der bezeichneten, Beiden gemeinſamen, einſeitig praktiſchen Richtung vermochte es der Graf Zinzendorf über ſich, ſeine Untergebenen, welche ſich durch mancherlei Differenzen in Glaubensſachen, beſonders durch die mähriſchen, reformirten und lutheriſchen Gegenſätze, von einander unterſchieden, zu bereden, die obwaltenden Verſchiedenheiten unbeachtet zu laſſen, da ſie ja doch in den „führnehmſten Artikeln" übereinſtimmten, und die Brüder, ſich am Ende dieſen Rath gefallen zu laſſen. Zinzendorf hatte eigentlich die Vorſtellung, daß Alle, die nur die Erlöſung im Blute Chriſti annehmen, unter ſich Eins ſeien, als wenn dieſe Lehre auch nur verſtanden und feſtgehalten werden könnte,

---

1) Ueber Zinzendorf vergleiche man das ſehr lebendig und auch unbefangen entworfene Bild deſſelben von K. A. Varnhagen von Enſe: Leben des Grafen von Zinzendorf. Berlin 1830. Ein großes Werk über Zinzendorf hinterließ Spangenberg; kleinere noch Reichel, Duvernoy. Er wurde zu Dresden 1700 geboren, und ſtarb 1760.

ohne ihre Verbindung mit den übrigen Dogmen. Um jedoch alle nachtheiligen Folgen und üble Nachreden möglichst zu entfernen, theilte er seine Gemeinde in drei Tropen, in den lutherischen, reformirten und mährischen ein. Mit Recht beschuldigten die Lutheraner den Verein einer dogmatischen Gleichgültigkeit, und feindeten ihn von allen Seiten an[1]).

Daß Zinzendorf die herrnhutische Brüdergemeinde auch auf der Basis separatistischen Hochmuthes errichten wollte, beweisen gar manche Züge aus seinem Leben, und die entschiedensten Aeußerungen von ihm. Auch er sah die lutherische Kirche als Ganzes für unrettbar verloren an, und sein Bestreben ging dahin, allenthalben Verzweigungen der Brüdergemeinde anzupflanzen, in welcher der noch gesunde Theil der Lutheraner aufgenommen werden sollte, während der ungleich größere, unheilbare Rest in sich selbst verkommen möge. Die lutherische Kirche sollte nach seinem Ausdrücke „so ausgesogen, entfalzet und entwürzelt werden, daß Nichts als ein bloses Skelet übrig bleibe[2])." Selbst mit der Unterzeichnung der Augsburgischen Confession zögerte er bis auf das Jahr 1748.

---

1) Zinzendorf bemerkt zu dem bekannten Tübingischen Bedenken über die Herrnhuter in der Sammlung seiner kleinen Schriften S. 205. „Er (Melanchthon) forderte nur in den fürnehmsten Artikeln Einigkeit, und wenn diese fürnehmsten Artikul nur erst recht ausgemacht wären, so hätte die Sache ihren richtigen Grund, daß man einander tragen könnte und sollte in Verbindung; aber es will freilich ein jeder seinen Punct zu einem Nebenpunct machen, wenn er darüber verketzert wird, und ein jeder *haereticus* seines Gegners Lehre zum Grundirrthum." Wie fruchtbar hätte dieser Gedanke werden können, wenn er wäre festgehalten worden! Bemerkenswerth sind die von Zinzendorf bei Gelegenheit seiner von den Lutheranern erlittenen Verfolgungen über die Katholiken geäusserten Ansichten bei Varnhagen. S. 49. 143. und sonst.

2) Vergl. Friedrich Burk: Johann Albrecht Bengels Leben und Wirken. Stuttgart 1831. S. 380. Es wird hier von 376—402. das Verhältniß Bengels zur Brüdergemeinde recht gut auseinandergesetzt.

In Kraft der Kreuz- und Blut-Theologie, (ein von den Herrnhutern ſelbſt geliebter, von den übrigen Proteſtanten neuerer Zeit aber auf eine ſehr unchriſtliche Weiſe beſpotteter Ausdruck,) beſchäftigen ſie ſich beinahe ausſchließlich in ihren öffentlichen Vorträgen und den Schriften, die von ihrer Mitte ausgehen, mit der Erwägung und Beherzigung des blutigen Kreuztodes des Erlöſers. Da der Tod Jeſu Chriſti der Mittelpunct des chriſtlichen Glaubens iſt, ſo muß gewiß alle Rede der Chriſten, wenn auch nicht gerade immer ausdrücklich, hievon ausgehen und darauf zurückführen. Freilich halten die Herrnhuter das für uns dargebrachte Verſöhnungsopfer zu einſeitig in ſeiner Unmittelbarkeit feſt und prägen die Idee deſſelben nicht genugſam durch die Kraft des Gedankens aus; ſie wenden ſich in ihren Darſtellungen zu ausſchließend an die Aeuſſerlichkeit der durch die Phantaſie ohnedieß noch ausgemalten That, wenn ſie der Empfindung Nahrung gewähren wollen, und ſo kann es allerdings nicht fehlen, daß ſie ſich in einem höchſt beſchränkten, einförmigen Kreiſe von Redensarten und bildlichen Bezeichnungen herumbewegen, die auch wohl häufig nur unbeſtimmte und oft ganz hohle und leere Gefühle erzeugen. Indeß hätte man nie verkennen ſollen, daß die Herrnhuter aus dieſer Theologie, vorzüglich in den erſten Zeiten ihrer Geſchichte, die am meiſten dem Tadel ausgeſetzt waren, eine ſehr achtbare ſittliche Kraft ſchöpften, die ſich beſonders in ihrer Miſſionsthätigkeit von der empfehlenswertheſten Seite darſtellt. Auch an tieferen Empfindungen und ſchönen Erfahrungen über das innere Leben fehlt es nicht unter ihnen, und man dürfte ſich allein auf die kurze, ungemein ſchöne Beſchreibung, die ein ungebildeter Herrnhuter von der inneren Salbung gibt, berufen, um den Beweis hiefür zu liefern [1]). Ueberdies hat zuverläßig ihre Theologie im Kreiſe der ſittlichen Bildung des alltäglichen Lebens ſehr wohlthätige Wirkungen hervorgebracht. Konnte es auch anders ſein? Wer kann mit Liebe das Leiden des Heilandes betrachten, ohne ihn ſelbſt zu lieben? Und wer ihn liebt wird auch ſeine Gebote halten. Das Sinnliche in dem

1) Zinzendorfs Samml. a. a. O. S. 335 u. ff.

Leiden des Herrn bildet die Unterlage und die Anhaltspuncte für den menschlichen Geist, an welchen er den Schmerz über die Sünde und das Dankgefühl für die Erlösung entfaltet; auch entfernt sich die Liebe nicht so schnell von dem geliebten Gegenstande, und verweilt darum gerne bei Einzelheiten, weßwegen es eine große Unbekanntschaft mit den Bedürfnissen des menschlichen Herzens beweist, wenn es den Herrnhutern zum Vorwurf gemacht wird, daß sie bei den einzelen Wunden des Erlösers u. s. w. sich andächtig aufhalten[1]). Der Fehler besteht nur darin, daß es zu ausschließend geschieht, daß jedes Glied der Secte einseitig dazu erzogen und keine freie Entfaltung der verschiedenen Geistes-eigenthümlichkeiten begünstigt, ja nicht einmal gestattet wird. Welchen unerschöpflichen Reichthum bietet der Tod des Herrn für die Betrachtung dar, dem Ungebildeten, wie dem Gebildeten, dem mehr in Gefühlen Lebenden, wie dem Denker! In der Kirche soll daher auch nach den verschiedenen Geistesgaben dieser ganze Reichthum sich offenbaren. Doch eben darin besteht das Sectenwesen, daß immer nur eine Seite eines großen Ganzen hervorgekehrt wird.

Was nun noch die Kirchenzucht, die Entlassung unverbesserlicher Glieder aus der Gemeinde, die Sonderung der Geschlechter in Banden und Chöre, selbst ausserhalb des Gottesdienstes, das Fußwaschen, die nichts weniger als einfache Verwaltung und andere Anstalten, Sitten und Gebräuche betrifft, so gehört ihre Beschreibung nicht hieher. Merkwürdig aber ist es, daß wir bei dem Studium der Eigenthümlichkeiten der Brüdergemeinde an manche Erscheinungen der älteren Kirchengeschichte erinnert werden. Die Wahlen der Vorsteher durch das Loos rufen die Ordalien des Mittelalters in das Andenken zurück, diese wenigstens weit eher, als die Wahl des Matthias durch die Apostel; die früher, vielleicht auch jetzt noch, üblichen Gebete von Mitternacht zu Mitternacht oder die ganze Nacht hindurch, erinnern an die Akoimeten, die ekelhaften und schmutzigen bildlichen Darstellungen,

1) Das Auffallendste der Art mag wohl Varnhagen S. 283. niedergelegt haben.

die ſich Zinzendorf erlaubte, an die Manichäer, welche ſich auch der ehelichen Verhältniſſe zur Verſinnlichung ihrer Vorſtellungen bedienten. Merkwürdig iſt es auch, daß die Secten, die ſich anderwärts aus dem Proteſtantismus herausgebildet haben, eine weit ſpirituellere Richtung, als er ſelbſt in ſeiner orthodoxen Form, verfolgten, die Herrnhuter dagegen, die einzige Partei, die ſich in Deutſchland von der lutheriſchen Kirche bleibend abſonderte, eine ſehr materielle Geſtalt annahmen, und zugleich in geſellſchaftlicher Beziehung den Einzelen dem Geſammtleben ſo ſehr unterordnen, daß alle freie Bewegung gehemmt iſt: wählte doch die Geſellſchaft dem Bräutigam ſogar die Braut! In der katholiſchen Kirche ſind alle in gleicher Weiſe der Wahrheit unterthan, von der Niemand abweichen will und darf; in dem Uebrigen iſt eine wünſchenswerthe Freiheit, die durch nichts geſchmälert wird, als durch die Mittel, die zur Erhaltung der Wahrheit und der chriſtlichen Sitte ſchlechthin nothwendig ſind. Bei den Herrnhutern wird gerade in dem Gebiete der Wahrheit eine trügeriſche Freiheit verkündet, in einem Gebiete, in welchem allein die Nothwendigkeit unbeſchränkt herrſchen muß.

Die Methodiſten.

§. 75.

Religiöſer Zuſtand in England. Tiefe Verſunkenheit des Lebens. Die Methodiſten wollen helfen. Vergleichung der katholiſchen Belebungsverſuche in ſolchen Zeiten mit proteſtantiſchen.

Auf den bis zum Wahnſinn und zu den greuelvollſten Thaten getriebenen religiöſen Ueberreiz der engliſchen Revolution folgte eine Zeit allgemeiner geiſtiger Abſpannung, die ſich in mannichfaltigen Uebergängen bis zum frivolſten Unglauben verlor. England hatte ein Parlament geſehen, welches den Beweis gab, daß ein Uebermaaß kranker religiöſer Gefühle nicht minder gegen Gott und Vernunft aufs Tiefſte ſich empören, und einen Königs-

mord öffentlich beſchließen könne, als die Abweſenheit alles religiöſen Lebens; es war darauf ein anderes gefolgt, deſſen ungeſetzliche Berufung Cromwell durch vorgebliche Dazwiſchenkunft unmittelbar göttlicher Thätigkeit vertheidigen durfte, ein Parlament, das der Eröffnungsrede des trugvollen Fanatikers das Zeugniß gab: „man habe ſchon aus dem Tone, in dem ſie geſprochen worden, entnehmen können, daß der heil. Geiſt in ihm wirke," und ſeine eigenen Verhandlungen mit ſelbſtgeſchaffenen gottesdienſtlichen Feierlichkeiten eröffnete, wobei ſich die Abgeordneten geſtanden, daß ſie mit einem Frieden und einer Freudigkeit erfüllt geweſen ſeien, und ein Gefühl der Gegenwart und der innigſten Gemeinſchaft mit Jeſus Chriſtus gehabt hätten, wie noch nie[1]). An eine Periode dieſer Art ſchloß ſich ein Geſchlecht an, in deſſen höheren Kreiſen die Anſichten eines Shaftesbury um ſich griffen und Sitten herrſchten, wie ſie Fielding in ſeinem Tom Jones uns ſchildert. Der Pöbel, welcher aus ſeiner Mitte die Linien des cromwellſchen Heeres mit lauter Enthuſiaſten, Sehern, Propheten, zum Wenigſten mit Predigern ausgefüllt, ein ſtehendes Lehramt aber als völlig unnöthig und die evangeliſche Freiheit vernichtend, abgelehnt hatte, lag nun eben ſo tief im Kothe vergraben, als er ſich vorher zu einer ſchwindelnden Höhe emporgeträumt hatte. Der anglikaniſche Klerus dagegen, einer Seits verſchmäht, und ebendeßhalb von dem aufgeregten, blinden Volke von ſelbſt zurückgewieſen, hatte doch auch anderer

1) *Villemain* histoire de Cromwell, d'après les memoires du temps et les recueils parlementaires. Bruxelles 1831. Tom. II. pag. 6. seq. Ueber die Eröffnungsrede des Parlaments von 1635, welche Cromwell hielt, ſagt Villemain: «C'est une espèce de sermon, rempli du nom de Dieu, et de citations de l'écriture. Il exhorte les deputés à être fideles avec les Saints, et les felicite d'être avoués par Jesus-Christ, et d'avouer Jesus-Christ. C'était une adresse assez remarquable d'éluder ainsi l'élection populaire par la vocation divine, et de flatter cette assemblée, au nom de ce qu'il avait d'illegal et d'inusité dans sa reunion etc. Ueber Cromwells betrügliches Weſen geben Villemains Beilagen zum erſten Band, S. 329—332. guten Aufſchluß.

Seits wenig aus der Zeit ſeiner Verfolgung gelernt; Begeiſterung, lebendige Bewegung, tiefes Ergriffenſein von der Größe ſeines Berufes blieb ihm guten Theils fortwährend fremd, ſo daß er im Ganzen ſtumpf und gleichgültig dem ſtets wachſenden Verderben zuſchaute [1]).

Die katholiſche Kirche hat während ihres langen Daſeins nicht ſelten auch an ähnlichen Krankheiten ihres Klerus gelitten; dem Herrn gefiel es aber ſtets, Männer zu erwecken, welche mit dem ſinkenden Volke auch die erſtarrten Geiſtlichen aufzuſchrecken und neu zu beleben, Muth und Kraft genug beſaßen. Nach dem verſchiedenen Charakter der Zeiten war auch die Art ihres Auftretens und Wirkens verſchieden, allgemein aber die Ueberzeugung, daß bloſe Geſetze und Verordnungen unter ſolchen Verhältniſſen fruchtlos, und nur lebendige Kräfte der erſtorbenen Zeit Leben einzuhauchen vermögend ſeien. Wir finden theils zahlreiche einzele Männer, welche von den Kirchenhäuptern, die die erregende Kraft derſelben kannten, aufgefordert, in weiten Bezirken als Prediger umherwanderten, in Hohen und Niedrigen das Gefühl ihres Elendes erweckten, und die Sehnſucht nach Errettung aus demſelben erzeugten; oder es entſtanden Stifter von großen Vereinen, deren Genoſſen es ſich zur Aufgabe machten, den von den ordentlichen Seelſorgern vernachläſſigten Volksunterricht, oder die Volksbelehrung (zwei verſchiedene Dinge), oder beides zugleich zu übernehmen. Glücklich für die Kirche, wenn nicht ihr Episcopat, von einem einſeitigen Dankgefühle gegen die Dienſtleiſtungen ſolcher Vereine während der Zeit ihrer Blüthe und Kraft irregeführt, ſie auch dann noch hätte fortbeſtehen laſſen, als ſie ſelbſt todt geworden waren, und zu verjüngtem Leben kaum ſelbſt mehr

1) Robert Southey in: John Wesley's Leben, die Entſtehung und Verbreitung des Methodismus. Nach dem Engliſchen bearbeitet von Dr. Friedrich Adolph Krummacher. 1828. I. B. S. 261. ff. gibt ein intereſſantes Zeitgemälde, um die Verbreitung des Methodismus zu erklären; man hat dabei wenig Anderes zu tadeln, als ſeine Unkenntniß der Geſchichte der katholiſchen Kirche und ſeine vergebliche Bemühung, die anglikaniſche Kirche ſchuldlos darzuſtellen.

erneuert werden konnten! Wie neue Orden ſich bildeten, mußten die meiſten älteren in der Regel verſchwinden.

Mit dem urſprünglichen Berufe ſolcher Mönchsorden fällt nun ungefähr auch die Aufgabe zuſammen, welche ſich mehrere kleinere proteſtantiſche Parteien geſtellt haben, und namentlich die Methodiſten. Auch erſcheint es der Bemerkung nicht unwerth, daß gerade um dieſelbe Zeit, als die Pietiſten mit Regſamkeit um ſich griffen, Zinzendorf und der Stifter des Methodismus blüheten, in der katholiſchen Kirche der zwar minder berühmte, aber nicht minder thätige und auf das kirchliche Leben Italiens nicht minder einflußreiche Alphons Liguori, ein Neapolitaner, des vernachläßigten Volkes ſich erbarmte und deſſen religiös-moraliſche Pflege übernahm [1]). Nur der bedeutende Unterſchied iſt nicht auſſer Acht

1) *Jeancard* Vie du B. Alphonse Liguori, évêque de Sainte-Agathe de Goths et fondateur de la congregation des prêtres missionaires du très Saint-Redempteur. Louvain. 1829. Geb. 1696 aus einem altadeligen Geſchlecht, wird er Prieſter 1726, wird gerührt von tiefem Mitleid bei dem Anblick der Lazaroni, vereinigt ſich mit andern Geiſtlichen, um dieſer verlaſſenen Menge ſich zu widmen; ſtiftet fromme Privatvereine S. 47 ff., die jetzt noch beſtehen und ſich jetzt in Neapel auf 75 belaufen, je einen zu 130—150 Perſonen. S. 51. Bringt endlich während eines Aufenthaltes auf dem Lande den rohen völlig vernachläßigten Zuſtand des Bauernvolkes in Erfahrung S. 82. L'abandon presque général dans lequel Alphonse eut alors occasion de reconnaitre que vivaient les habitans des campagnes le toucha d'un sensible chagrin: il lui en resta une impression profonde dont la providence, qui la lui avait menagée, se servait dans la suite pour l'exécution des grands desseins dont elle voulait, que ce digne ouvrier evangelique fut l'instrument. Stiftet nun einen Orden, der dieſen ſchreienden Bedürfniſſen begegnen ſoll. Die Idee deſſelben iſt folgende: in der Regel wird die ordentliche Seelſorge matt und ſchläfrig, wenn auch nicht gerade ſchlecht, betrieben. Mit dem Prieſter ſchlummern auch die Gemeinden. Daher wird von Zeit zu Zeit eine außerordentliche religiöſe Erregung und Belebung ſehr wünſchenswerth, welche dann die örtlichen Geiſtlichen pflegen ſollen. Dieſe außerordentliche Belebung ſollen die Miſſionen bewirken, welche die Redemptoriſten beſorgen. Ein engliſches Parlament wollte einſt aus denſelben Geſichtspuncten alle ſtändigen

zu laſſen, daß dergleichen katholiſche Stiftungen von der Ueberzeugung ausgehen, der Geiſt der Kirche ſei auf die Einzelen nur hinüberzuleiten, oder ſorgſam zu wecken und zu pflegen, während die genannten Secten immer mehr oder weniger ſelbſt die Grundlagen der religiöſen Gemeinſchaft, von der ſie ausgingen, bekämpften, und dieſelbe zu verdrängen beabſichtigten. Die Entſtehung des Proteſtantismus verläugnet ſich auch hier nicht: wie die Reformatoren gegen die katholiſche Kirche handelten, ſo wird auch dem von ihnen gegründeten Vereine von ſeinen eigenen Söhnen begegnet. Der Mangel an Verehrung gegen Vater und Mutter, denn Das iſt uns die Kirche in geiſtlicher Beziehung, vererbt ſich von Geſchlecht zu Geſchlecht, und der böſe Geiſt, der den Sohn gegen ſeinen Vater trieb, fährt vom Sohne aus, ſobald er ſelbſt auch Erzeuger geworden iſt, und ſtachelt zu deſſen eigener Verfolgung blutig auch die von ihm Erzeugten auf.

Der Mann, welchem das Elend des engliſchen Volkes zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts tief zu Herzen ging, war John Wesley, ausgezeichnet durch, in der That, große Talente, claſſiſche Bildung, und, Was mehr als alles Dies iſt, durch einen glühenden Eifer für das Reich Gottes. Wohl mit Recht ſagt ſein Biograph, in anderen Zeiten und unter anderen Verhältniſſen wäre er Ordensſtifter oder ein reformatoriſcher Papſt geworden. Mit ſeinem Bruder Carl und einigen Anderen, unter welchen bald der beredſame, milde, von Gefühlen überſtrömende, aber ſonſt in jeder Beziehung ungleich minder begabte Whitefield hervorragte, lebte er in Oxford, als Student und Lehrergehilfe, den ſtrengſten ascetiſchen Widmungen (J. 1729), unbekümmert, wie billig, um das Gerede der Welt. Von der genauen Beobachtung der frommen Lebensordnung, die ſich ihnen als geiſtfördernd bewährte, erhielt der fromme Verein zunächſt in wohlmeinendem Sinne, dann ſpottweiſe und hierauf allgemein, den Namen der Methodiſten [1]).

Geiſtlichen gar aufheben; alle ſollten ſtets ihren Aufenthalt wechſeln, damit die Gemeinden immer neue erhielten, und beſtändig rege und lebendig erhalten würden. Ein Extrem.

1) Southey I. B. S. 49. „Sie wurden bald ſpottweiſe Sacramen-

§. 76.

Eigenthümlichkeiten der Methodiſten. Unterſcheidende Merkmale derſelben von den Herrnhutern. Trennung in Wesleyaner und Whitefieldianer.

Mit Zugrundlegung der Glaubensartikel der Anglicaner, auch mit vollkommener Beibehaltung der Kirchenverfaſſung und der Liturgie derſelben verpflanzten die Methodiſten zuerſt nur ihre asceticſche Weiſe, ihre Faſten, ihre Betſtunden, ihre Bibelleſung, ihr häufiges Communiciren in kleinere Kreiſe auch auſſerhalb Oxfords. Ihre Lehrweiſe unterſchied ſich vorerſt lediglich dadurch von der gewöhnlichen, daß ſie mit großem Nachdrucke eine ſittliche Vollkommenheit verlangten, die dem Wiedergebornen recht wohl möglich ſei. Die lebensvolle Begeiſterung ihrer Predigten auf den anglicaniſchen Canzeln zog in kürzeſter Zeit Schaaren von Zuhörern herbei, ſo daß ſie, durch den Erfolg ermuntert, bald das freie Feld zum Schauplatz ihrer homiletiſchen Thätigkeit wählten, und zwar vorzugsweiſe ſolche öffentliche Orte, die bisher der Tummelplatz aller ſinnlichen Ausſchweifungen geweſen waren.

Die Bekanntſchaft mit einigen Herrnhutern, vorzüglich mit David Nitſchmann, welche Carl Wesley auf einer Reiſe nach Amerika, die ſie zuſammen auf demſelben Schiffe machten, kennen und ſchätzen lernte (J. 1735), dann auch ſeine Verbindung mit Spangenberg, ſein Beſuch herrnhutiſcher Gemeinden in Deutſchland und Holland, führte eine neue Epoche in der Geſchichte ſeines innern Lebens herbei. Er wurde mit der Lehre bekannt, daß nach vorhergegangenen zermalmenden Gefühlen plötzlich das beſtimmteſte Bewußtſein der Begnadigung vor Gott, mit dem daſſelbe begleitenden himmliſchen Frieden im Innern, eintreten müſſe, und dieſe Lehre gewann, wenigſtens längere Zeit hindurch,

---

tirer, Bibelfrömmler, Bibelmotten, auch wohl der heilige Clubb genannt. Jemand, der ſich durch Kenntniſſe und Sinn für Religion über die Maſſe erhob, bemerkte, in Beziehung auf die methodiſtiſch regelmäßige Lebensweiſe der Verhöhnten, es ſei eine neue Secte von Methodiſten entſtanden.“ Es wird hiebei auf eine ärztliche Schule dieſes Namens angeſpielt.

ſeine vollſte Ueberzeugung. Doch erſt nach einigen Jahren beglückte ihn ſelbſt dieſer Moment, und zwar, nach ſeiner Ausſage, am 20ten Mai 1739 zu London in der Aldergate-Straße gegen ein Viertel vor neun Uhr. Wie es doch auch zu begreifen iſt, bei ſo gewaltigen inneren Vorgängen die Zeit ſo genau wahrzunehmen, den Schlag der Glocke zu hören, oder ſich die Uhr zu beſehen! Von nun an wurde dieſe ächt lutheriſche Anſicht erſt mit beſonderer Kraft aufgenommen, geprediget, und nie fehlte es an plötzlichen Bekehrungen; beſonders gelang es Whitefields ergreifendem Worte, dergleichen momentane Lebensänderungen hervorzubringen; ſehr oft waren dieſelben von krampfhaften und convulſiviſchen Zufällen begleitet, durch die übermächtige Erſchütterung der Phantaſie eines guten Theils ganz unwiſſenden, tief verkehrten Volks leicht erklärlich. Man nannte Erſcheinungen dieſer Art die „äuſſeren Zeichen der Gnade," und hielt ſie wohl gar für Wunder [1]). Die Canzeln der anglicaniſchen Kirche wurden nun den Schwärmern und Fanatikern, ſo nannte man ſie, verſagt, und dadurch die Methodiſten veranlaßt, ſich in ſich ſelbſt zu conſtituiren; Wesley erhob ſich zum Biſchof und ordinirte nun Prieſter; auch wurde ein vorgeblich griechiſcher Biſchof, Erasmus, der ſich damals in England aufhielt, gebeten, die Weihen zu ertheilen.

---

1) Southey erzählt II. B. S. 478 ff., wie die Lehrer einer methodiſtiſchen, lateiniſchen Schule zu Kingswood Knaben von 7—8 Jahren anhielten, nicht zu ruhen, „bis ſie ein deutliches Gefühl der verzeihenden Liebe Gottes erlangt hätten:" die armen Kinder wurden faſt bis zum Wahnſinne getrieben, endlich ſtellte ſich die innere, verzweiflungsvolle Zerknirſchung und hierauf das volle Bewußtſein der Begnadigung ein! Wesley ſelbſt war bei dieſer äuſſerſten Verkehrtheit in Kingswood anweſend, billigte und beförderte ſie; natürlich war in ganz kurzer Zeit keine Spur von einer ſolchen Wiedergeburt mehr zu erkennen, worüber Wesley in folgender Stelle ſein Erſtaunen bezeigt: „Ich brachte eine Stunde unter den Kindern zu Kingswood zu. Es iſt ſeltſam! Was iſt aus dem wunderbaren Werke der Gnade geworden, welches Gott im vorigen September unter den Knaben wirkte? Es iſt dahin! Es iſt verſchwunden!" u. ſ. w.

Jetzt war die Trennung von der anglicanischen Kirche ausgesprochen, und die entschiedenste Opposition begann[1]).

Die freundschaftlichen Verhältnisse zwischen den Herrnhutern und den Methodisten wurden bald auch gestört. Ein wichtiger Grund lag zwar allerdings, wie Southey richtig sagt, darin, daß weder Zinzendorf noch Wesley geeignet waren, eine untergeordnete Stellung sich gefallen zu lassen, und zwei Häupter ohnedies von einem Vereine nicht verehrt werden konnten; allein es waren doch bedeutende innere Gründe zur Entgegensetzung vorhanden, und zwar folgende zwei. Den Herrnhutern zufolge sollte Erstens alles Gebet, alles Bibellesen, alle Wohlthätigkeit vor der Wiedergeburt, d. h. vor dem Eintritte des oben beschriebenen Wendepunctes des Lebens nicht nur furchtlos, sondern wohl gar tödtliches Gift sein — eine oft von Luther vorgetragene Lehre, welche aber Wesley für unwahr in sich selbst, und mit vollem Rechte für höchst gefährlich hielt. Ein englischer Herrnhuter sagte: Zwanzig Jahre hindurch habe er alle kirchlichen Vorschriften treu beobachtet, aber Christum nicht gefunden; hierauf sei er aber ungehorsam geworden, und sogleich in eine so enge Verbindung mit Christus getreten, wie nur immer der Arm mit dem Leibe vereinigt sein könne[2]). Der zweite Anstoß ging von den Methodisten aus; sie lehrten, unter der evangelischen Vollkommenheit, welche der Wiedergeborne besitze, sei ein Zustand zu verstehen, in welchem selbst alle unordentlichen Regungen der Sinnlichkeit, jegliche unwillkührliche, zum Bösen reitzende Bewegung derselben, sich verloren habe. Mit Recht widersprachen hierin die Herrnhuter, und Spangenberg entgegnete: „Sobald wir gerechtfertigt (von Gott begnadigt) sind, erwacht ein neuer Mensch in uns. Allein auch der alte bleibt, bis zum Tage unseres Todes, und in diesem alten bleibt das alte, verderbte Herz. Aber das Herz des neuen Menschen ist rein, und der neue Mensch ist stärker als der alte; so daß die Verderbniß zwar immerfort kämpft, aber

1) Doch gab es später auch wieder Methodisten, die sich zur Episcopalkirche hielten.

2) Southey I. B. S. 309. Vergl. eine eben so merkwürdige Stelle S. 313.

nicht ſiegen kann, wenn wir den Blick auf Chriſtus erhalten“ [1]). Die Form dieſer Entgegnung hat unſtreitig Vieles gegen ſich; denn den alten Menſchen werden wir auf das Beſtimmteſte aufgefordert aus-, und den neuen anzuziehen; Daſſelbe drücken auch die Worte „Neugeburt“, „neue Schöpfung“ u. ſ. w. aus, wir haben daher auch keine zwei Herzen, ſondern nur Eines. Der Inhalt dieſer Rede ſpricht dagegen den Methodiſten gegenüber Wahrheit aus, obgleich die Stufen im Leben des Wiedergebornen nicht näher bezeichnet ſind, deren Auseinanderſetzung vielleicht eine Annäherung der Methodiſten und Herrnhuter möglich gemacht hätte. Daß übrigens Spangenberg den neuen Menſchen unbedingt als ſiegen könnend und den Wiedergeborenen als wirklich ſiegend im Kampfe gegen den Reiz zur ſchweren Sünde darſtellt, weiſet auf die durch Spener eingeleitete Umgeſtaltung der Denkweiſe in der lutheriſchen Kirche hin, an welcher Umgeſtaltung auch die Herrnhuter Theil genommen hatten.

Die eben berührte Controverſe entzweite auch Wesley und Whitefield; der letztere beſtritt gleich den Herrnhutern des erſtern überſpannte Anſichten von der Vollkommenheit des Wiedergebornen, und hatte hierin den beſſeren Theil erwählt; allein in einem anderen Puncte vertheidigte auch Wesley die Wahrheit gegen Whitefield. Dieſer war nämlich ein Anhänger der ſchroffſten Vorherbeſtimmungslehre, die jener den greuelvollſten Meinungen beizählte, welche je in einem menſchlichen Haupte erzeugt worden ſeien, und durchaus nicht geduldet werden dürften. In ſolcher Weiſe ging nicht nur die gegenſeitige Annäherung der Methodiſten und Herrnhuter nicht in die gewünſchte Vereinigung über, ſondern die Eine Secte der Methodiſten löſte ſich in zwei Secten auf, die ſich mit Bitterkeit einander gegenüberſtellten.

Die ſchmerzlichſten Gefühle erregen indeß dieſe Sectenverhältniſſe durch die Art der Beweisführung. Nicht ohne einen unüberwindlichen Eckel gewahrt man, daß ſich Spangenberg Wesley'n gegenüber auf ſeine und der übrigen Herrnhuter Erfahrungen beruft, woraus doch nichts Anderes folgt, als daß ſie

1) Southey I. B. S. 317 ff. Zinzendorfs Uebertreibungen S. 321.

dieſe beſtimmten Erfahrungen gemacht hatten, keineswegs aber, daß es ſo ſein müſſe. Die Wesleyaner brachten indeß auch Männer und Frauen herbei, welche ſich auf ihr Erlebtes beriefen und daraus bewieſen, daß der Wiedergeborne keine Regungen einer verkehrten Sinnlichkeit mehr in ſich wahrnehme und in jedem Sinne ohne Fehl und Sünde ſei![1]) Das ſelbſtſüchtigſte Erheben ſeines eigenen Ichs zum Vorbild Aller begegnet uns hier in ſeiner widerwärtigſten, abſchreckendſten Form, wogegen ſich der geringſte Funke vom Schamgefühl, dächten wir, empören und in helle, erzürnte Flammen auflodern ſollte. Endlich trat ſogar auch Whiteſield mit einem entſetzlichen Hochmuthe, von ihm ſelbſt Demuth genannt, auf, und berief ſich auf ſeine inneren Erfahrungen, um die Prädeſtinationstheorie zu begründen[2]).

Von entſchiedener Bedeutung iſt die Erſcheinung antinomiſtiſcher Grundſätze auch unter den Wesleyaniſchen Methodiſten. Wesley unterſchied nämlich auch zwiſchen Rechtfertigung und Heiligung, obgleich er hinwiederum beide in demſelben Momente eintreten läßt; allein ungeachtet einer behaupteten innigen Verbindung zwiſchen beiden ging doch ſchon aus der bloſen Annahme, daß ſich die göttliche Begnadigung an ein anderes Moment unſeres geiſtigen Lebens anknüpfe, als an das, wodurch ſich der Menſch als gehorſam gegen Gott erweiſet, eine Geſetzesverachtung hervor, ſo daß ſich uns auch von hier aus die Lehre, der Menſch werde durch den Glauben allein gerecht, ihrem Weſen

1) Southey I. B. S. 318.

2) Southey I. B. S. 337. „Vergönne mir, ſchrieb Whiteſield an Wesley, daß ich Dich in Demuth ermahne, der Lehre von der Auserwählung nicht länger mit dieſer Kühnheit zu widerſtreben, da Du ſelbſt bekennſt, Du habeſt das Zeugniß des Geiſtes nicht in Dir, und alſo kein gültiger Richter biſt. Mir hat Gott ſchon vor mehreren Jahren dies lebendige Zeugniß gegeben; und ich ſtimme für die Auserwählung .... Ach! ich habe nie etwas von Calvins Schriften geleſen; meine Lehre habe ich von Chriſtus und ſeinen Apoſteln; Gott ſelbſt hat ſie mir verkündet, da es ihm gefiel, mich zuerſt auszuſenden, und mich zuerſt zu erleuchten, ſo hoffe ich, er gibt mir auch jetzt das Licht.“ Die Trennung beider erfolgte i. J. 1740.

nach als antinomiſtiſch darſtellt. Folgendes, das von einer den Methodiſten ganz befreundeten Hand kömmt, unterliegt keinem Verdachte der Entſtellung. — Fletcher, ein ſehr merkwürdiger, thätiger und liebenswerther Schüler Wesley's, ſagt in ſeinen Züchtigungen des Antinomismus: „antinomiſtiſche Grundſätze haben, wie ein wildes Feuer, in unſeren Geſellſchaften um ſich gegriffen. Viele, die auf das Erbaulichſte von Chriſtus und ihrem Antheil an ſeiner vollbrachten Erlöſung reden, ſah man in der größten Unſittlichkeit leben. — Wie wenige Geſellſchaften haben wir, wo Betrug, Erpreſſungen oder irgend ein anderes Uebel nicht ausgebrochen, und der Arche des Evangeliums ſolche Stöße verſetzt haben, daß, wäre der Herr nicht ins Mittel getreten, ſie hätte umſchlagen müſſen. — Ich habe Leute, die für Gläubige gelten, den Trieben der verderbteſten Natur folgen ſehen; und während ſie gegen den Antinomismus ihre Stimmen hätten erheben ſollen, habe ich ſie klagen hören über die Geſetzmäßigkeit ihrer verderbten Herzen, welche ihnen, wie ſie ſagten, noch immer eingeben, daß ſie etwas für ihr Heil thun müßten (das heißt wohl: die Stimme ihres Gewiſſens erhob ſich immer gegen ihren unſittlichen Wandel; ſie aber hielten dieſelbe für eine Verſuchung Satans, welcher die Kraft des Glaubens ſchmälern wolle) — von den meiſten unſerer gefeierten Kanzeln wird mehr für die Sünde geſagt, als gegen ſie.“ — Fletcher führt dann beſonders den Methodiſten Hill an, welcher behauptete, daß ſelbſt Ehebruch und Mord den Kindern der Gnade nicht ſchade, ſondern vielmehr zu ihrem Guten wirke, — Gott ſehe in ſeinen Gläubigen keine Sünde, — wie viel ſie deren auch begehen mögen. „Mögen meine Sünden, ſagt er, Gott mißfallen, meine Perſon iſt ihm allezeit wohlgefällig. Sollte ich auch ärger ſündigen als Manaſſes, ich würde dennoch nicht minder ein Kind der Gnade ſein, weil Gott mich allezeit in Chriſtus ſieht. Deßhalb kann er auch in Mitte von Ehebruch, Mord und Blutſchande zu mir ſagen: du biſt ganz ſchön, meine Unbefleckte, es iſt kein Makel an dir. — Es iſt ein ſehr verderblicher Irrthum der Schulmänner, die Sünden nach der That zu unterſcheiden und nicht nach der Perſon. — Obgleich ich Die-

jenigen tadle, welche ſagen: „Laßt uns ſündigen, damit die Gnade überfließe," ſo werden doch Ehebruch, Blutſchande und Mord mich am Ende heiliger auf Erden, und fröhlicher im Himmel machen" (d. h. je mehr ich der verzeihenden Gnade Gottes bedarf, deſto ſtärker wird mein Glaube, deſto heiliger bin ich alſo auch)[1]).

John Wesley wurde über dieſe Erſcheinungen äuſſerſt betroffen; er berief daher eine Conferenz (im J. 1770), welche über die bisherigen Grundſätze der Methodiſten Berathung pflog, und richtig anerkannte, daß die Urſache von allem Uebel in der Anſicht liege, Chriſtus habe das Sittengeſetz abgeſchafft, die Gläubigen ſeien alſo zu deſſen Beobachtung nicht verpflichtet, und die chriſtliche Freiheit enthebe ſie der Beobachtung der Gebote Gottes. Merkwürdig iſt hiebei folgende Aeuſſerung Wesley's in derſelben Conferenz über das Verdienſt der Werke, worauf er nothwendig kommen mußte. „Habt ſtreng Acht, wie ihr lehret! Wir neigen uns zu ſehr zum Calvinismus. Es gehört zu unſern Lehrſätzen, daß Niemand zu ſeiner Rechtfertigung vor Gott Etwas thun könne, allein Dies wird gemißbraucht, oder falſch angewendet. Wer Gnade vor dem Herrn finden will, muß ſich vom Böſen abwenden, und lernen, Gutes zu thun; wer Reue empfindet, muß Werke thun, die Früchte der Reue ſind. Und wenn er Dies nicht thut, um Gnade zu finden, warum thut er es denn? Saget ihr, Dies ſei Erlöſung durch Werke, ſo antworte ich: nicht durch das Verdienſt der Werke, aber durch Werke als Bedingung. Worüber haben wir denn dieſe dreißig Jahre hindurch geſtritten? Ich fürchte, über Worte. Was das Verdienſt ſelbſt betrifft, vor dem wir uns ſo übermäßig ſcheuen, ſo wird uns nach unſeren Werken, unſeren Werken gemäß, Belohnung zu Theil werden. Um wie viel iſt Dies anders, als unſerer Werke wegen, oder wie unſere

1) *Fletcher* Cheks to Antinom. Vol. II. p. 22. 200. 215. Works Vol. III. p. 50. Vol. IV. p. 27. Vergl. Johann Milner Ziel und Ende relig. Controverſ. Ueberſetzt von Moriz Lieber. Frankfurt 1828. S. 71 u. ff.

Werke es verdienen? Vermöget ihr das Haar zu ſpalten? Ich zweifle, daß ich es kann[1])." Wesley war offenbar der Wahrheit ſo nahe. So viel von den Eigenthümlichkeiten der Methodiſten, inſofern ſie hieher gehören dürften.

Wir ſchließen mit der Bemerkung, daß ſich die Methodiſten um den Unterricht und die religiös-ſittliche Belebung roher, tief verſunkener Volksmaſſen, z. B. der Köhler in Kingswood und der Negerſklaven in Amerika, ſehr große Verdienſte erworben haben. Ihre, übrigens nicht blos durch ihr Dogma bedingte, wilde Art zu predigen zeigte ſich dem dumpfen Geiſtesleben ihrer Zuhörer angemeſſen; da daſſelbe nur durch eine die Phantaſie mächtig aufſchreckende Weiſe wieder in einige Bewegung geſetzt werden konnte. Merkwürdig iſt es, daß einſt Wesley einem Paſtor, der es für unmöglich hielt, einen Trunkenbold zu bekehren, und ſagte, daß ihm wenigſtens kein Beiſpiel einer ſolchen Bekehrung jemals zur Kenntniß gekommen ſei, erwiedern konnte, in ſeiner Geſellſchaft fänden ſich viele Bekehrte dieſer Art. Für gewiſſe ſittliche und geiſtige Zuſtände paßt nur eine gewiſſe Weiſe zu predigen; jede andere läßt unberührt. Man muß es daher für ein großes Unglück halten, wenn irgendwo Alles nach Einem Zuſchnitte eingerichtet werden will. Es heißt Dies den Geiſt für viele Prediger und vieles Volk zugleich unzugänglich und unwirkſam machen, denn der Geiſt gefällt ſich zuweilen auch in excentriſchen Formen.

Viertes Capitel.

Die Lehre Swedenborgs[2]).

§. 77.

Geſchichtliche Vorbemerkungen.

Eine der geheimnißvolleren Erſcheinungen der Geſchichte iſt der Bergrath Emmanuel Swedenborg (geſt. 1772), der Sohn

1) Southey II. B. S. 350.

2) Dieſen Artikel habe ich ſchon in der Tübinger Quartalſchrift 1830, viertem Heft einrücken laſſen, nur mit einigen Veränderungen und Zuſätzen erſcheint er hier.

eines ſchwediſchen Biſchofes, ausgezeichnet einerſeits durch Geiſt, Scharfſinn und einen weiten Umfang von Kenntniſſen, namentlich in der Mathematik und den Naturwiſſenſchaften, die er in vielen zu ſeiner Zeit ſehr geſchätzten Schriften mit großem Erfolge bearbeitete, andererſeits durch ſeine volle Ueberzeugung, mit der Geiſterwelt einen Verkehr zu unterhalten, durch den er Aufſchlüſſe über alle, die Aufmerkſamkeit des religiöſen Menſchen nur irgend in Anſpruch nehmenden Gegenſtände zu erhalten glaubte. Er wähnte, in den Himmel verſetzt, und mündlicher Belehrungen von Gott und ſeinen Engeln über das Weſen Gottes, das Hervorgehen der Welt aus Gott, über den Inhalt der göttlichen Offenbarungen und die Vollendung der Kirche, über die Beſchaffenheit von Himmel und Hölle und vieles Andere gewürdigt zu werden. Joſeph Görres hat es in ſeiner Schrift „Emmanuel Swedenborg, ſeine Viſionen und ſein Verhältniß zur Kirche," deßgleichen in ſeiner Einleitung zu den von Diepenbrock aufs Neue herausgegebenen Schriften des Heinrich Suſo ſehr überzeugend darzuthun gewußt, daß wegen des in jeder Beziehung unbeſcholtenen, von ſeinen Zeitgenoſſen als rein und untadelhaft anerkannten Charakters des Geiſterſehers durchaus an keinen abſichtlichen Betrug gedacht werden dürfe, und ſeine ekſtatiſchen Zuſtände am beſten durch den thieriſchen Magnetismus erklärt würden. Da ich das Weſen des letzteren nicht verſtehe, ſo verzichte ich gern auf ein Urtheil hierüber, zumal auch der Zweck dieſer Darſtellung keine Erklärung über die pſychologiſchen Verhältniſſe Swedenborgs erheiſcht. Wir haben uns blos mit ſeinen dogmatiſchen und kirchlichen Eigenthümlichkeiten zu beſchäftigen, und ſchließen ſogar ſeine theoſophiſchen, kosmogoniſchen und andere Mittheilungen ähnlicher Art aus, da dieſelben nicht eigentlich zu der die neue Kirche conſtituirenden Glaubenslehre gehören. Dieſe aber ſtellen wir nun vorzüglich nach ſeiner letzten, kurz vor ſeinem Tode herausgegebenen Schrift: „die wahre chriſtliche Religion, enthaltend die geſammte Theologie der neuen Kirche" dar[1]).

1) True Christian Religion; containing the Universal Theologie of the new Church. By Emanuel Swedenborg, servant of the Lord Jesus

Vor Allem nimmt das Verhältniß unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch, in welches ſich Swedenborg zu dem von ihm geſtifteten Verein geſtellt hat. Er betrachtet ſich nämlich nicht nur als einen Wiederherſteller des urſprünglichen Chriſtenthums und als einen Gottesgeſandten im weitern Sinne, wie Luther; er hatte von ſich die Ueberzeugung, daß er auf die feierlichſte Weiſe von Gott im Himmel beauftragt ſei, ein neues und unvergängliches Zeitalter der Kirche einzuleiten. Die zweite Ankunft des Herrn, die im Evangelium verheißen iſt, ſollte in ihm erfolgen; nicht als hielte er ſich für eine Incarnation der Gottheit, vielmehr lehrte er, daß dieſe nicht mehr in menſchlicher Geſtalt erſcheinen könne, und die verkündete Wiederkunft des Herrn nur als die allgemein-ſiegreiche Gründung ſeiner Wahrheit und Liebe unter den Menſchen, als ſeine Erſcheinung im Worte, aufgefaßt werden dürfe: dieſe Vollendung der chriſtlichen Kirche nennt er den neuen Himmel und die neue Erde, das neue himmliſche Jeruſalem, von welchem die heilige Schrift ſpreche [1]). Den Anfang dieſes neuen Reiches Gottes auf Erden läßt Swedenborg mit dem 19. Juni 1770 beginnen: gerade mit dem erſten Tage nach der Vollendung des nun in alle Welt ausgehenden und die Auserwählten gewinnenden Werkes, aus dem wir unſere Mittheilungen geben; denn ſobald die letzten Worte deſſelben niedergeſchrieben waren, ſandte Jeſus Chriſtus ſeine zwölf Apoſtel durch die ganze himmliſche Geiſterwelt, um derſelben die frohe Botſchaft zu verkünden, daß von nun an Er, deſſen Reich kein Ende nehme, für und für regiere, und dies Alles, auf das erfüllt werde, was Daniel VII, 13. 14. und Offenbarung XI, 15. geſchrieben ſteht. Die genannte Ausſendung der Apoſtel aber war verkündet Matth. XXIV, 31. [2]).

Christ. Translated from the original latin Work, printed at Amsterdam in the Year 1771. In two Volumes. The fifth Edition. Das lateiniſche Original konnte ich nicht erhalten.

1) L. c. Vol. II. p. 502 u. ff.

2) L. c. p. 547. After this work was finished, the Lord called together his twelve disciples, who followed him in the world; and the next day he sent them throughout the whole spiritual world to preach the Gospel, that the Lord God Jesus Christ reigneth, whos Kingdom

§. 78.

Praktiſche Richtung Swedenborgs. Sein Urtheil über die Reformatoren, und ſeine Nachrichten über ihr Schickſal im jenſeitigen Leben.

Das dogmatiſche Lehrgebäude des ſchwediſchen Propheten hat eine vorherrſchend praktiſche Richtung, keineswegs, wie man nach manchen von ſeinen Speculationen glauben ſollte, eine vorherrſchend theoſophiſche. Es ging aus Oppoſition gegen die proteſtantiſche Rechtfertigungslehre, und die damit zuſammenhängenden Begriffe und anderweitigen Beſtimmungen hervor; denn auch Swedenborg hielt dieſen ganzen Kreis lutheriſcher und calviniſcher Lehren für ſittenverderblich und dem praktiſchen Chriſtenthume höchſt ſchädlich. Aus dieſer Polemik ſind alle dogmatiſchen Tugenden und Fehler des Mannes abzuleiten. Daß Dies wirklich der Fall ſei, erhellet nicht nur aus der überaus großen Aufmerkſamkeit und dem unermüdeten Fleiße, welchen er den genannten Lehreigenthümlichkeiten der Reformatoren in ſehr weitläuftigen Abtheilungen ſeiner Schriften widmete, ſondern auch aus dem beſondern Umſtande, daß er überall, auch wo man ſich deſſen am wenigſten verſieht, darauf einlenkt, und den nachtheiligen Einfluß derſelben auf das ſittlich-religiöſe Leben auseinanderſetzt. Swedenborg pflegt ſeine beſonderen Lehren immer durch Berufung auf den unmittelbaren Unterricht höherer Geiſter, deßen er gewürdigt worden ſei, zu beſtätigen; er theilt daher in beſonderen Anhängen zu den einzelen Artikeln die Beſchreibung von dergleichen Unterhaltungen, oft ſehr ausführlich und mit vielen Nebenumſtänden mit; aber keine von ſeinen dogmatiſchen Beſonderheiten unterſtützt er durch ſo zahlreiche Erſcheinungen, als ſeinen Gegenſatz zur proteſtantiſchen Rechtfertigungslehre [1]). Engel berichten dem Gei-

---

shall endure for ever and ever, according tho the prophecy in Daniel, chap. VII, 13. 14.; and in the Revelation, chap XI, 15.; «and that they are blessed who come to the mariage supper of the Lamb.» Revel. XIX, 9., this was done on the 19 day of June, in the year 1770.

1) S. B. Vol. I. p. 314. 317. 647. 649. Vol. II. p. 89. 92. 100. 169.

ſterſeher, daß nicht der Glaube allein, ſondern auch die Liebe mit demſelben rechtfertige und ſelig mache. Um Dies zu beweiſen, erzählt er den Inhalt eines von ihm mitangehörten Geſpräches, welches zwiſchen einigen Engeln und mehreren jenſeits angekommenen Proteſtanten ſtattgefunden habe. Auf die verſchiedenſten Fragen erwiedern die Letzteren immer nur, daß ihnen der Glaube die Stelle von Allem vertreten müſſe, und erhalten daher den endlichen Beſcheid: ſie ſeien einem Künſtler zu vergleichen, der ſeinem Inſtrumente nur Einen Ton abzugewinnen wiſſe; daher bezeigten ſie ſich auch der Geſellſchaft höherer Geiſter unwürdig. Im Gegenſatz hiemit wird folgende Unterhaltung zwiſchen Engeln und einigen andern Abkömmlingen aus dieſer Welt mitgetheilt: „Was heißt glauben? — Anerkennen Was das Wort lehrt. — Was iſt Liebe? — Thun Was das Wort lehrt. — Haſt du allein geglaubt, Was du im Worte geleſen haſt, oder auch nach demſelben gehandelt? — Ich habe auch nach ihm gehandelt. — Mein Freund, komm mit uns, und nimm Wohnung in unſerer Mitte.“ Auch mit Luther und Melanchthon knüpfte Swedenborg auf ſeinen jenſeitigen Reiſen Verbindungen an, und erſtattet folgenden Bericht über ſie. Luther befand ſich (als Swedenborg das Geiſterreich betrat), nicht im Himmel, ſondern in einer Art von Fegfeuer, an einem dritten Orte, wo erſt Beſſerungsverſuche mit ihm vorgenommen wurden. Als Luther, ſo wird weiter erzählt, im jenſeitigen Gebiete angekommen war, fand er ſich in einer von Swedenborg ſelbſt mit einem Beſuche beehrten Oertlichkeit, die ganz ſeinen Umgebungen in Wittenberg glich; mit großer Selbſtgefälligkeit verſammelte Luther alle ſeine Schüler und Anhänger um ſich, wie ſie allmählig ankamen, und zwar in der Weiſe, daß dieſelben durch einen ihm, als dem Haupte, deſto näheren Sitz ausgezeichnet wurden, mit je größerem Eifer ſie ſeine Lehre begriffen und vertheidigt hatten. Mit der größten Lebhaftigkeit und der entſchiedenſten Zuverſicht trug Luther in dieſem Kreiſe ſeine Lehre vom alleinſeligmachenden Glauben ohne Unterlaß vor, als er plötzlich auf das Betrübendſte von der Kunde überraſcht ward, dieſelbe ſei grundfalſch, und müſſe von ihm verlaſſen werden, wenn er in die Seligkeit eingehen wolle.

Lange fügte ſich der Mann nicht, als er endlich doch wenigſtens zu zweifeln begann, ob er in der Wahrheit ſei. Swedenborg erhielt bei ſeiner Abreiſe von einem Engel die tröſtliche Verſicherung, Luther ſcheine wirklich ſeine Verirrungen einzuſehen, und gewähre alle Hoffnung ſich gründlich zu beſſern. Swedenborg gibt folgenden Grund hievon an: Vor dem Beginne ſeiner Reformation ſei Luther Mitglied einer Kirche geweſen, welche die Liebe höher ſtelle als den Glauben; nach dieſem Dogma von Kindheit an erzogen, habe er ſich ſo ſehr in daſſelbe hineingelebt, daß es ſtets, wenn auch ohne klares Bewußtſein, ſein inneres geiſtiges Leben beſtimmt habe, weßwegen er auch ſelbſt noch nach ſeiner begonnenen Oppoſition mit der katholiſchen Kirche ſo trefflichen Unterricht über die Liebe zu geben im Stande geweſen ſei; ſeine eigene Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben habe dagegen ſo wenig die Ueberzeugung ſeiner Jugendjahre verdrängt, daß ſie fortwährend mehr ſeinem äuſſeren, als inneren Menſchen angehöre[1]). Anders verhalte es ſich mit ſeinen Schülern, die ſich ſelbſt in ſeiner Lehre befeſtigt hätten. Als erläuterndes Beiſpiel erzählt nun Swedenborg die Schickſale, welche Melanchthon nach ſeinem Tode erwarteten: auch er wurde kein Bewohner des Himmels; vielmehr muß auch er zuvor ſeine Anſichten von der Rechtfertigung durch den Glauben allein verlaſſen, ehe er in das ewige Leben eingehen kann. Philipp Melanchthon wurde von Swedenborg geſehen, als eben jener mit der Verfertigung eines Buches eifrigſt beſchäftigt war; allein er kam nicht vorwärts. Immer ſchrieb er

1) Vol. II. p. 553. I was informed by the examining angels, that this chieftain of the church is in a state of conversation, far bevore many others, who have confirmed themselves in the doctrine of justification by faith alone, and that because in his jouthfull days, bevore he began his work of reformation, he had received an strong tincture of the doctrine which mainteins the preeminence of charity: this was the reason, why both in his wintings and sermons he gave such excellent instruction in regard to charity; and hence it came to pass, that the faith of justification with him was implanted in his external natural man, but not rooted in his internal spiritual man.

nicht ſiegen kann, wenn wir den Blick auf Chriſtus erhalten" [1]). Die Form dieſer Entgegnung hat unſtreitig Vieles gegen ſich; denn den alten Menſchen werden wir auf das Beſtimmteſte aufgefordert aus-, und den neuen anzuziehen; Daſſelbe drücken auch die Worte „Neugeburt", „neue Schöpfung" u. ſ. w. aus, wir haben daher auch keine zwei Herzen, ſondern nur Eines. Der Inhalt dieſer Rede ſpricht dagegen den Methodiſten gegenüber Wahrheit aus, obgleich die Stufen im Leben des Wiedergebornen nicht näher bezeichnet ſind, deren Auseinanderſetzung vielleicht eine Annäherung der Methodiſten und Herrnhuter möglich gemacht hätte. Daß übrigens Spangenberg den neuen Menſchen unbedingt als ſiegen könnend und den Wiedergeborenen als wirklich ſiegend im Kampfe gegen den Reiz zur ſchweren Sünde darſtellt, weiſet auf die durch Spener eingeleitete Umgeſtaltung der Denkweiſe in der lutheriſchen Kirche hin, an welcher Umgeſtaltung auch die Herrnhuter Theil genommen hatten.

Die eben berührte Controverſe entzweite auch Wesley und Whitefield; der letztere beſtritt gleich den Herrnhutern des erſtern überſpannte Anſichten von der Vollkommenheit des Wiedergebornen, und hatte hierin den beſſeren Theil erwählt; allein in einem anderen Puncte vertheidigte auch Wesley die Wahrheit gegen Whitefield. Dieſer war nämlich ein Anhänger der ſchroffſten Vorherbeſtimmungslehre, die jener den greuelvollſten Meinungen beizählte, welche je in einem menſchlichen Haupte erzeugt worden ſeien, und durchaus nicht geduldet werden dürften. In ſolcher Weiſe ging nicht nur die gegenſeitige Annäherung der Methodiſten und Herrnhuter nicht in die gewünſchte Vereinigung über, ſondern die Eine Secte der Methodiſten löſte ſich in zwei Secten auf, die ſich mit Bitterkeit einander gegenüberſtellten.

Die ſchmerzlichſten Gefühle erregen indeß dieſe Sectenverhältniſſe durch die Art der Beweisführung. Nicht ohne einen unüberwindlichen Eckel gewahrt man, daß ſich Spangenberg Wesley'n gegenüber auf ſeine und der übrigen Herrnhuter Erfahrungen beruft, woraus doch nichts Anderes folgt, als daß ſie

1) Southey I. B. S. 317 ff. Zinzendorfs Uebertreibungen S. 321.

dieſe beſtimmten Erfahrungen gemacht hatten, keineswegs aber, daß es ſo ſein müſſe. Die Wesleyaner brachten indeß auch Männer und Frauen herbei, welche ſich auf ihr Erlebtes beriefen und daraus bewieſen, daß der Wiedergeborne keine Regungen einer verkehrten Sinnlichkeit mehr in ſich wahrnehme und in jedem Sinne ohne Fehl und Sünde ſei![1]) Das ſelbſtſüchtigſte Erheben ſeines eigenen Ichs zum Vorbild Aller begegnet uns hier in ſeiner widerwärtigſten, abſchreckendſten Form, wogegen ſich der geringſte Funke vom Schamgefühl, dächten wir, empören und in helle, erzürnte Flammen auflodern ſollte. Endlich trat ſogar auch Whitefield mit einem entſetzlichen Hochmuthe, von ihm ſelbſt Demuth genannt, auf, und berief ſich auf ſeine inneren Erfahrungen, um die Prädeſtinationstheorie zu begründen[2]).

Von entſchiedener Bedeutung iſt die Erſcheinung antinomiſtiſcher Grundſätze auch unter den Wesleyaniſchen Methodiſten. Wesley unterſchied nämlich auch zwiſchen Rechtfertigung und Heiligung, obgleich er hinwiederum beide in demſelben Momente eintreten läßt; allein ungeachtet einer behaupteten innigen Verbindung zwiſchen beiden ging doch ſchon aus der bloſen Annahme, daß ſich die göttliche Begnadigung an ein anderes Moment unſeres geiſtigen Lebens anknüpfe, als an das, wodurch ſich der Menſch als gehorſam gegen Gott erweiſet, eine Geſetzesverachtung hervor, ſo daß ſich uns auch von hier aus die Lehre, der Menſch werde durch den Glauben allein gerecht, ihrem Weſen

1) Southey I. B. S. 318.

2) Southey I. B. S. 337. „Vergönne mir, ſchrieb Whitefield an Wesley, daß ich Dich in Demuth ermahne, der Lehre von der Auserwählung nicht länger mit dieſer Kühnheit zu widerſtreben, da Du ſelbſt bekennſt, Du habeſt das Zeugniß des Geiſtes nicht in Dir, und alſo kein gültiger Richter biſt. Mir hat Gott ſchon vor mehreren Jahren dies lebendige Zeugniß gegeben; und ich ſtimme für die Auserwählung .... Ach! ich habe nie etwas von Calvins Schriften geleſen; meine Lehre habe ich von Chriſtus und ſeinen Apoſteln; Gott ſelbſt hat ſie mir verkündet, da es ihm gefiel, mich zuerſt auszuſenden, und mich zuerſt zu erleuchten, ſo hoffe ich, er gibt mir auch jetzt das Licht.“ Die Trennung beider erfolgte i. J. 1740.

nach als antinomiſtiſch darſtellt. Folgendes, das von einer den Methodiſten ganz befreundeten Hand kömmt, unterliegt keinem Verdachte der Entſtellung. — Fletcher, ein ſehr merkwürdiger, thätiger und liebenswerther Schüler Wesley's, ſagt in ſeinen Züchtigungen des Antinomismus: „antinomiſtiſche Grundſätze haben, wie ein wildes Feuer, in unſeren Geſellſchaften um ſich gegriffen. Viele, die auf das Erbaulichſte von Chriſtus und ihrem Antheil an ſeiner vollbrachten Erlöſung reden, ſah man in der größten Unſittlichkeit leben. — Wie wenige Geſellſchaften haben wir, wo Betrug, Erpreſſungen oder irgend ein anderes Uebel nicht ausgebrochen, und der Arche des Evangeliums ſolche Stöße verſetzt haben, daß, wäre der Herr nicht ins Mittel getreten, ſie hätte umſchlagen müſſen. — Ich habe Leute, die für Gläubige gelten, den Trieben der verderbteſten Natur folgen ſehen; und während ſie gegen den Antinomismus ihre Stimmen hätten erheben ſollen, habe ich ſie klagen hören über die Geſetzmäßigkeit ihrer verderbten Herzen, welche ihnen, wie ſie ſagten, noch immer eingeben, daß ſie etwas für ihr Heil thun müßten (das heißt wohl: die Stimme ihres Gewiſſens erhob ſich immer gegen ihren unſittlichen Wandel; ſie aber hielten dieſelbe für eine Verſuchung Satans, welcher die Kraft des Glaubens ſchmälern wolle) — von den meiſten unſerer gefeierten Canzeln wird mehr für die Sünde geſagt, als gegen ſie.“ — Fletcher führt dann beſonders den Methodiſten Hill an, welcher behauptete, daß ſelbſt Ehebruch und Mord den Kindern der Gnade nicht ſchade, ſondern vielmehr zu ihrem Guten wirke, — Gott ſehe in ſeinen Gläubigen keine Sünde, — wie viel ſie deren auch begehen mögen. „Mögen meine Sünden, ſagt er, Gott mißfallen, meine Perſon iſt ihm allezeit wohlgefällig. Sollte ich auch ärger ſündigen als Manaſſes, ich würde dennoch nicht minder ein Kind der Gnade ſein, weil Gott mich allezeit in Chriſtus ſieht. Deßhalb kann er auch in Mitte von Ehebruch, Mord und Blutſchande zu mir ſagen: du biſt ganz ſchön, meine Unbefleckte, es iſt kein Makel an dir. — Es iſt ein ſehr verderblicher Irrthum der Schulmänner, die Sünden nach der That zu unterſcheiden und nicht nach der Perſon. — Obgleich ich Die-

jenigen table, welche ſagen: „Laßt uns ſündigen, damit die Gnade überfließe," ſo werden doch Ehebruch, Blutſchande und Mord mich am Ende heiliger auf Erden, und fröhlicher im Himmel machen" (d. h. je mehr ich der verzeihenden Gnade Gottes bedarf, deſto ſtärker wird mein Glaube, deſto heiliger bin ich alſo auch)[1]).

John Wesley wurde über dieſe Erſcheinungen äuſſerſt betroffen; er berief daher eine Conferenz (im J. 1770), welche über die bisherigen Grundſätze der Methodiſten Berathung pflog, und richtig anerkannte, daß die Urſache von allem Uebel in der Anſicht liege, Chriſtus habe das Sittengeſetz abgeſchafft, die Gläubigen ſeien alſo zu deſſen Beobachtung nicht verpflichtet, und die chriſtliche Freiheit enthebe ſie der Beobachtung der Gebote Gottes. Merkwürdig iſt hiebei folgende Aeuſſerung Wesley's in derſelben Conferenz über das Verdienſt der Werke, worauf er nothwendig kommen mußte. „Habt ſtreng Acht, wie ihr lehret! Wir neigen uns zu ſehr zum Calvinismus. Es gehört zu unſern Lehrſätzen, daß Niemand zu ſeiner Rechtfertigung vor Gott Etwas thun könne, allein Dies wird gemißbraucht, oder falſch angewendet. Wer Gnade vor dem Herrn finden will, muß ſich vom Böſen abwenden, und lernen, Gutes zu thun; wer Reue empfindet, muß Werke thun, die Früchte der Reue ſind. Und wenn er Dies nicht thut, um Gnade zu finden, warum thut er es denn? Saget ihr, Dies ſei Erlöſung durch Werke, ſo antworte ich: nicht durch das Verdienſt der Werke, aber durch Werke als Bedingung. Worüber haben wir denn dieſe dreißig Jahre hindurch geſtritten? Ich fürchte, über Worte. Was das Verdienſt ſelbſt betrifft, vor dem wir uns ſo übermäßig ſcheuen, ſo wird uns nach unſeren Werken, unſeren Werken gemäß, Belohnung zu Theil werden. Um wie viel iſt Dies anders, als unſerer Werke wegen, oder wie unſere

1) *Fletcher* Cheks to Antinom. Vol. II. p. 22. 200. 215. Works Vol. III. p. 50. Vol. IV. p. 97. Vergl. Johann Milner Ziel und Ende relig. Controverſ. Ueberſetzt von Moriz Lieber. Frankfurt 1828. S. 71 u. ff.

liefert. Gewöhnlich häuft er nur Stellen auf Stellen, ohne ſich um den Sprachgebrauch, den Zuſammenhang, Parallelſtellen, überhaupt um die ſtrenge Anwendung der hermeneutiſchen Regeln viel zu kümmern, obgleich er mit denſelben nicht eben unbekannt iſt. So verhält es ſich denn auch mit dem vorliegenden Stücke. Man leſe nur allein jene Stellen aus den Propheten Jeſaias, Jeremias, Hoſeas und den Pſalmen, deren er ſich bedient, um zu beweiſen, daß nicht der von Ewigkeit erzeugte Sohn des Vaters, ſondern Was er Jehovah nennt, Menſch und Erlöſer geworden ſei, um die Ueberzeugung zu gewinnen, daß bei einem ſolchen Verfahren ein jeder irgendwie aufgegriffene Gedanke einer bibliſchen Begründung entgegenſehen dürfe [1]).

Beſonders betrübend iſt aber Swedenborgs gänzliche Unbekanntſchaft mit der Kirchen- und Dogmengeſchichte und die Anmaßung, deßungeachtet dieſelbe als Zeugen für ſeine Anſicht aufzurufen. Er wagt nämlich die Behauptung, daß von den Apoſteln an bis auf das Concilium von Nicäa ſeine Vorſtellung von der Trinität herrſchender Kirchenglaube geweſen ſei, bis ſich auf demſelben mit einemmale die wahre Ueberlieferung verloren habe! Merkwürdig iſt es hiebei, daß er anderwärts die Sabellianer unter die Ketzer der erſten Jahrhunderte zählt; da doch ſie gerade Diejenigen ſind, bei welchen er noch am genaueſten ſeine Verirrung wiederfinden konnte. Freilich, wäre ihm bekannt geweſen, daß im zweiten und dritten Jahrhundert gerade die wenigen Perſonen, die ſich zu ähnlichen Grundſätzen, wie er, bekannten, mit der Beraubung der kirchlichen Gemeinſchaft bedroht wurden, wenn ſie ihre, der allgemeinen Kirchenlehre widerſprechende Anſicht nicht verlaſſen würden; hätte er gewußt, daß Praxeas eine Urkunde auszuſtellen genöthigt war, in welcher er ſeinen Irrthum widerrief, daß Beryllus auf der Synode von Boſtra von den arabiſchen Biſchöfen und dem zu Hilfe gerufenen Origenes zu demſelben Schritte vermocht wurde, und Sabellius in der ägyptiſchen Kirche ſo große Gährungen veranlaßte, und Gegenſtand eines allgemeinen Abſcheues wurde, wie hätte er ſo

1) L. c. p. 168.

dreiſte den Satz aufſtellen mögen, bis zum Concilium von Nicäa ſei ſeine Meinung der Glaube der Kirche geweſen! Wenn in der neueren Zeit von Manchen ſeit Souverän behauptet worden iſt, daß die vornicäiſche Periode der arianiſchen Irrlehre zugethan geweſen ſei, ſo konnte doch wenigſtens ein oberflächliches Quellenſtudium ſich zu dieſem Reſultate berechtigt glauben; aber Swedenborgs Behauptung ſetzt einen Mangel alles hiſtoriſchen Studiums voraus. Und ein ſolches Buch, in welchem ſich ſo ganz grobe und handgreifliche Irrthümer befinden, getraut ſich als ein Werk von ſo göttlichem Inhalt anzupreißen, daß bei deſſen Vollendung die Apoſtel eine Sendung durch das ganze Geiſterreich antraten, daß auf deſſen Herausgabe ſogar das Heil der Zukunft ruht, und die neue ewige Kirche mit ihm beginnt!

Was die Dialektik Swedenborgs betrifft, ſo haben die Grundzüge derſelben hie und da eine auffallende Aehnlichkeit mit der der älteren Arianer, beſonders aber mit der des Aetius und Eunomius, nur daß dieſe beiden arianiſchen Häuptlinge ungleich mehr Scharfſinn und Gewandtheit entwickeln; eben ſo gewiß iſt es auch, daß die mit Swedenborg verwandten Unitarier der früheſten Kirchengeſchichte ihren Sätzen eine weit ſcheinbarere und kunſtvollere bibliſche Begründung zu verſchaffen wußten, wie aus der Schrift des Tertullian gegen Praxeas, den Fragmenten des Hippolytus gegen Noetus, und des Pſeudo-Athanaſius gegen die Anhänger des Sabellius zu erſehen iſt. Wer daher mit den Schriften des Athanaſius, des Hilarius, des Baſilius, des Gregorius von Nazianz, des Gregorius von Nyſſa und des Auguſtin, welche die Kirchenlehre gegen die älteren und jüngeren Arianer, ſo wie gegen die Sabellianer mit ſo entſchiedener Ueberlegenheit vertheidigten, auch nur einige Bekanntſchaft gemacht hat, wird mit Staunen die Bemühungen Swedenborgs betrachten, der mit ungleich geringeren Kräften den Glauben an eine Lehre zu untergraben verſuchte, welche aus Veranlaſſung einer, von Rieſen an Verſtand ausgegangenen Bekämpfung für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß nur noch weit mehr befeſtigt wurde.

§. 80.

Swedenborg bestreitet den Sündenfall in Adam. Widersprüche in diesem Lehrstücke.

Wir gehen nun von der auffallendsten Besonderheit der swedenborgischen Theologie auf seine Anthropologie über, wobei uns jedoch vorzugsweise nur seine Lehre von der menschlichen Sündhaftigkeit und namentlich von der Erbsünde beschäftigen wird. Er läugnet, wie oben schon gesagt worden ist, die letztere, verfällt aber in die seltsamsten Widersprüche mit sich selbst. Die Erzählung der heiligen Schrift von dem verhängnißvollen Ungehorsam unserer Stammeltern erklärt er für eine Allegorie, und faßt Adam und Eva nicht als wirkliche Personen, sondern nur als Personificationen der ältesten Kirche, wie er sich ausdrückt, auf[1]), und fügt hinzu, Dieß recht wohl verstanden, falle die bisher angenommene und beliebte Meinung, daß die Sünde Adams die Ursache des uns angebornen Uebels sei, ganz und gar zusammen[2]). Swedenborg stellt nun aber nicht in Abrede, daß sich von den Eltern eine Neigung zur Sünde auch auf ihre Kinder vererbe; jedoch bemerkt er zugleich, daß sie allein von den Eltern abzuleiten sei, indem er sagt: „das Erbübel, mein Freund, kömmt allein von den Eltern eines Kindes;" anderwärts sagt er sogar mit großer Uebertreibung: „der Mensch ist von Mutterleib aus nur Sünde"[3]). Wenn nun einerseits ein durch Abstammung sich verbreitendes Uebel angenommen, und andererseits die Allgemeinheit desselben nicht in Abrede gestellt wird, wie kann man blos bei den Eltern eines Kindes stehen bleiben? Es entsteht nothwendig die Frage,

1) Vol. II. p. 110. By Adam and his wife is meant the most ancient church, that existed on our eath etc.

2) L. c. p. 196. This things being unterstood, the opinion hitherto received and cherished, that the sin of Adam is the cause of that evil, which is innate in man from his parents, will fall to the ground.

3) L. c. p. 195. That every man is born with a propensity to evils and consequently that from his mother's womb he is nothing but evil, is a truth known etc. p. 196. But, my friend hereditary evil is derived solely from a man's parents, not indeed that very evil which he actually commits, but his inclination to it.

wie denn auch die Eltern zu dem Uebel gekommen ſind, und wenn ohne Zweifel geantwortet werden muß, daß ſie von ihren Eltern, und auch dieſe wieder von ihren Eltern eine ſolche böſe Erbſchaft überkommen haben, ſo werden wir gewiß zuletzt bei dem erſten Menſchen, in den heiligen Urkunden Adam genannt, anlangen, und eingeſtehen müſſen, daß die allgemeine Erſcheinung eine feſte und zugleich allgemeine Urſache habe, und folglich das ſündhafte Geſchlecht nur eine Entwickelung des ſündhaften Adam ſei. Wie kann man daher ſagen, daß die Kinder von ihren Eltern ein ſündhaftes Princip empfangen, ohne auf den erſten Menſchen zurückzukommen? Durch die allegoriſche Erklärung der bibliſchen Erzählung vom Sündenfall iſt gar Nichts gewonnen; denn erſtens, dieſelbe auch angenommen, einen Ausgangspunct muß doch gewiß die geſchlechtliche Entwickelung des Menſchen gehabt haben, und da die ſündhafte Entwickelung gleichen Schrittes, ſelbſt nach Swedenborg, mit der geſchlechtlichen geht, ſo werden wir auch in dieſer Beziehung zu einem Anfang zurückgedrängt, zu einem erſten Sünder, in deſſen Fall ſodann die übrigen verwickelt wurden. Zweitens, wollten wir auch den Adam mit Swedenborg als einen Collectiv-Namen auffaſſen, ſo würde damit doch jedenfalles geſagt, daß von der früheren Menſchheit die ſpätere ein ſündhaftes Princip ererbt habe, da er ja eine geſchlechtliche Uebergabe nicht läugnet; auf den Adam wird alſo zurückgegangen werden müſſen, wir mögen unter ihm eine Perſon oder ein Menſchenalter verſtehen Ob aber die heilige Schrift das Erſtere oder das Letztere lehre, wird Demjenigen, der die pauliniſchen Briefe als kanoniſche verehrt, aus Röm. V, 12—14. ſehr klar, da hier Adam als Derjenige bezeichnet wird, durch deſſen Fall auch der Fall aller übrigen bedingt worden ſei, und ausdrücklich zugleich als Eine Perſon aufgefaßt iſt (δι' ἑνος ἀνθρώπου). Wie wir demnach Swedenborgs Lehre betrachten, ſo erſcheint ſie voll von Unklarheiten und Widerſprüchen.

Der Grund dieſer Erſcheinung liegt, wie geſagt, in ſeiner unverſtändigen Oppoſition gegen die lutheriſche Lehre, welche die Erbſünde als eine totale Depravation des Menſchen auffaßt, in welcher die Freiheit gänzlich zu Grunde gegangen ſei. Indem

ſich nun Swedenborg bemüht, die Freiheit zu retten, und die Sündenſchuld der Einzelen in dem perſönlichen Misbrauch des freien Princips zu finden, und auf der anderen Seite doch auch durch ein tieferes Gefühl abgehalten war, den Einzelen nur vereinzelt aufzufaſſen, und offenbar eine Ahnung von der Wahrheit hatte, daß kein Menſch blos für ſich und abgeriſſen von der Menſchheit lebe, ſondern auf das Lebendigſte in die Schickſale des organiſchen Ganzen verſchlungen ſei, verfiel er in dergleichen Halbheiten, die Etwas ſetzen, und das Geſetzte zugleich wieder vernichten. Er gewahrt, wenn wir ſo ſagen dürfen, einen allgemeinen Sündenfluß, ſcheuet ſich aber, denſelben recht ſcharf ins Auge zu faſſen, und verbirgt ſich die Quelle deſſelben. Man ſieht nun zugleich nicht mehr ein, wie denn auch die Sünde in die Geſchichte kömmt, gleich als ſöhne ſich die Vernunft mit der Lehre von einem von den Eltern auf die Kinder ſich vererbenden Uebel aus, wenn daſſelbe als bloſer Zufall betrachtet, auf keine Urſache zurückgeführt wird. Oder leitet Swedenborg die geſchlechtlich ſich fortpflanzende böſe Neigung von der urſprünglichen Einrichtung des Menſchen ab? Dann würde allerdings das unläugbare Factum nicht als bloſer Zufall dargeſtellt; aber hierüber fanden wir in Swedenborgs Schriften keine Aeuſſerung. Dagegen ſtellte der nun ſeit einigen Jahren verſtorbene Guſtav Knös, Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in Upſala, ein, übrigens nicht knechtiſcher, Anhänger Swedenborgs, in ſeinen Selbſtgeſprächen über Gott, den Menſchen und die Welt, das Böſe als Etwas mit der Beſchränktheit des Menſchen nothwendig Zuſammenhängendes dar; doch frägt es ſich immer, ob ſich die übrigen Swedenborgianer eine ſolche verkehrte Lehre aneignen werden. Ohne dieſe Aneignung bleibt aber ihre Lehre vom ererbten Böſen das unzuſammenhängendſte Gerede, das ſich denken läßt.

§. 81.

Incarnation der Gottheit. Zwecke derſelben. Verhältniß von Freiheit und Gnade.

Wir wenden uns nun zunächſt zur Beſchreibung der Zwecke der Incarnation der Gottheit nach Swedenborg. Die Verwer-

fung des wesentlich christlichen, biblisch und kirchlich so wohl begründeten Dogma von der Versöhnung durch den Opfertod Christi hängt mit der Verkennung des Ursprungs der menschlichen Sündhaftigkeit innigst zusammen: der biblische Gegensatz vom ersten und zweiten Adam kann in Swedenborgs System keinen Sinn mehr haben. Da er nun aber den biblischen Standpunct verlassen hatte, so fand sich in der Lage der Menschheit keine hinreichende Ursache mehr, die Menschwerdung des Logos zu erklären; er sucht demnach, um sie gehörig zu motiviren, ausserhalb des Menschengeschlechtes Ursachen auf. Es ist ein unabweisliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, sich als integrirendes Glied eines großen, über alle Welten sich erstreckenden Geisterreiches zu denken, und sowohl das Gedeihen der göttlichen hier auf Erden gepflanzten Keime, als auch die Störungen und Zerrüttungen, die deren normale Lebensentwicklung unterbrechen, in Verbindung mit jenseitigen Ereignissen zu setzen, und gleichsam als Fortsetzung der Schwingungen derselben zu betrachten. Die Mythen der Hindus und die Religionslehren der Parsen liefern uralte Belege hiezu. Auch das Christenthum deutet auf einen Zusammenhang zwischen dem Falle des Menschengeschlechts und einem Sturze höherer Geister hin, und spricht so klar als möglich von den fortgesetzten Bemühungen derselben, das durch ihre Vermittlung hier auf Erden entstandene Verderben zu unterhalten und zu erweitern. Auf der andern Seite lehrt es eine rege Thätigkeit der treugebliebenen Geister und der hienieden in Gemeinschaft mit Christus verstorbenen und dort verklärten Seelen zur Verbreitung des Reiches Gottes und dessen Befestigung auf Erden. Aber alles Dieß ist in höchst einfachen und großen Zügen in der Schrift und Kirchenlehre vorgetragen. Unter der Hand der phantasiereichen christlichen Gnostiker, zumal der Valentinianer, wurde aber schon die einfache Kirchenlehre in ein eben so großes und zusammengesetztes, als willkührliches Drama umgestaltet, eine Störung des Aeonenreiches durch das leidenschaftliche Begehren der Sophia und eine Erlösung dieser nebst der Erneuerung von jenem gelehrt, jedoch so, daß nur durch die in Christo eingeleitete Wiederbringung aller, in Folge der genannten Perturbationen

in das Zeitleben verſetzten pneumatiſchen Naturen, die völlige Harmonie auch in der Geiſterwelt wieder hergeſtellt werde. Die finſtern Mächte werden in den gnoſtiſchen Syſtemen ſo wie im manichäiſchen in eine mehr oder minder künſtliche und häufig ganz undenkbare Verbindung mit den Vorgängen im Lichtreiche geſetzt, welches vor ihren angeſtrengten Verſuchen, über ſeine Grenze einzudringen und es zu erobern, geſichert werden muß. Einen ähnlichen Weg betritt nun auch Swedenborg. Er ſagt, die Erlöſung beſtehe in der Unterwerfung der Hölle, in der Wiederherſtellung der Ordnung im Himmel, und der Erneuerung der Kirche auf Erden; die göttliche Allmacht habe nun auch dieſe Zwecke nicht anders erreichen können, als durch die Annahme der Menſchheit, gerade wie auch der Menſch nur durch ſeine Hände wirken könne, weßhalb denn auch die von Gott angenommene Menſchheit in der Schrift die Hand Gottes genannt werde. Dies iſt der Hauptgrund, den Swedenborg für die Menſchwerdung des Sohnes Gottes entwickelt [1]).

Swedenborg gibt folgende nähere Beſchreibung der in das ſelige Geiſterreich durch das Vordringen der ſataniſchen Gewalten eingebrochenen Unordnungen, und der Befreiung von dieſer Gefahr durch den Erlöſer. Die dieſſeitige Kirche bilde mit den jenſeitigen Ordnungen der Geiſter ein Ganzes, ſo daß beide mit einem Menſchen verglichen werden könnten, deſſen ſämmtliche Glieder leiden, wenn auch zunächſt nur Eines krank ſei. Die Genoſſen der Gemeinde Gottes auf Erden bilden gleichſam die Füße dieſes großen Leibes und die Lenden, die Geiſter im Himmel die Bruſt und die Schultern u. ſ. w. Das ſtete Wachsthum des ſittlichen Verderbens hienieden habe demnach den ſtörendſten

1) Vol. I. p. 168. Redemption consisted in reducing the hells in to subjection, and bringing the heavens into a orderly arrangement, and renewing the church on earth by this means; and there are no possible method by which the omnipotence of God could effect these purposes, than by assuming the humanity; just as there is no Possibility for a man to work without hands and arms; wherefore the humanity is called in the word, «the arm of Jehovah.» Jos. XI, 10. XIII, 1.

Einfluß auf die ganze Geiſterwelt ausgeübt, und dieſelbe in eine, einem Manne ähnliche Lage verſetzt, der auf einem Throne ſitzt, deſſen Fußgeſtell zuſammenfalle. Das Reich des Satans habe ſich durch die überaus großen Einwanderungen von der Erde aus überdieß ſo ſehr erweitert, daß deſſen Untergebene über die Grenzen der Seligen vordrangen, und auch dieſe in den Abgrund mit ſich hinabzuziehen drohten. Der Menſchgewordene Gott befreite nun die guten Geiſter von der Zudringlichkeit der Teufel, indem er dieſelben in die Grenzen der Hölle zurückdrängte; denn wie die Raubthiere in ihre Höhlen eilen, wie die Fröſche im Waſſer untertauchen, wenn ſich ihre Feinde nahen, ſo flohen die Dämonen, als der Herr gegen ſie auszog. Man ſieht, wie die apoſtoliſche Lehre von der Höllenfahrt Chriſti mißbraucht wurde [1]).

Swedenborg bemerkt nun weiter, durch dieſe richterliche Handlung, durch dieſe ſtrenge Ausſcheidung der Guten von den Böſen habe ſich der Herr als die Gerechtigkeit dargeſtellt; keineswegs aber dadurch, daß er vollkommenen Gehorſam während ſeines irdiſchen Lebens anſtatt der Menſchen geleiſtet habe, und in dieſer Weiſe ihre Gerechtigkeit geworden wäre; ſein Gehorſam überhaupt, und ſein Kreuzestod, die letzte Verſuchung des Herrn in ſeiner Menſchheit, insbeſondere, hätten nur eben dieſer die vollkommene Verklärung verdient, d. h. die vollkommene Vereinigung mit der Gottheit. Es kann ſomit nach Swedenborg kein dem Menſchen zuzurechnendes Verdienſt Chriſti, keine ſtellvertretende Genugthuung geben. In ſeiner Oppoſition gegen die lutheriſche Orthodoxie, welche ihm alles lebendige Chriſtenthum zu untergraben ſchien, ging er alſo ſo weit, daß er gerade jenes evangeliſche Dogma, woraus dem Chriſten eine unverſiegbare ſittliche Kraft quillt, jenes Dogma, welches die Welt überwunden hat, läugnete. Unter der großen Entſtellung, die daſſelbe allerdings in den ſymboliſchen Schriften der Lutheraner erlitt, fand er die einfache, tiefe und große Wahrheit nicht heraus, mißkannte beſonders die pſychologiſchen Momente deſſelben, und ſchritt bis zur

1) Vol. I. p. 237. ff.

Annahme einer, wenigſtens theilweiſe, ganz auf der Anwendung mechaniſcher Kräfte beruhenden Erlöſung fort.

Inzwiſchen blieb Swedenborg hiebei nicht ſtehen, und die Art, wie er nebenbei noch die Nothwendigkeit der Incarnation der Gottheit zur Erneuerung des Menſchengeſchlechts beſchreibt, iſt immerhin geiſtreich zu nennen. Seine Anſicht iſt nicht neu, und wurde ſchon von den Kirchenvätern und Scholaſtikern und zwar klarer, ausführlicher und beſtimmter, als von ihm entwickelt; da wir jedoch keinen Grund zur Annahme haben, daß er die Leiſtungen der früheren Zeit hierin gekannt, ſo dürfen wir ihm auch das Verdienſt der eigenen Erfindung nicht abſprechen. Er ſagt, ohne die göttliche Herablaſſung in Chriſto wäre der Glaube einem in das Blaue des Himmels geworfenen Blicke zu vergleichen, der ſich ins Unbeſtimmte und Grenzenloſe verlöre, durch Chriſtus aber habe er ſeinen eigentlichen Gegenſtand und damit Beſtimmtheit erhalten. Einige Kirchenväter drücken dieſen Gedanken in der Form aus, daß es der Menſch durch eigene Kraft nicht über eine in ſich ſelbſt leere, inhaltsloſe, ſich ſelbſt unbekannte Sehnſucht hinausbringe, und daß dieſelbe erſt durch die Offenbarung erfüllt, und mit einem wahren Inhalte beglückt werde. Swedenborg fügt noch (mit dem Cardinal Nikolaus von Cuſa, der dieſen Gegenſtand ſehr geiſtvoll behandelte) hinzu, daß ſich in den Beziehungen des Menſchen zu Gott überall Menſchliches und Göttliches, Irdiſches und Himmliſches durchdringen müſſen; durch die Gemeinſchaft mit dem erſchienenen Gott erhalte der Glaube und die Liebe das höhere ewige Moment, indem er aber in menſchlicher Geſtalt unter uns gelebt habe, gewännen jene Tugenden ihre Unterlage, und würden erſt recht unſere eigene, da uns das Göttliche an ſich unzugänglich bleiben würde[1]). Man kann das Eine große Werk der göttlichen Barmherzigkeit von vielen Seiten aus betrachten, und je umfaſſender die Betrachtung iſt, deſto tiefer wird unſere Verehrung und Anbetung: aber das ſo wichtige Moment in demſelben, ſo klar in der heiligen Schrift ausgeſprochen, ſo beſtimmt durch alle Jahrhunderte der Kirche hindurch

1) n. 552

feſtgehalten und im Cultus gleichſam plaſtiſch ausgeprägt, das Moment: daß der Tod des Herrn unſer Leben iſt, darf niemals in den Hintergrund geſtellt, geſchweige denn geradezu verworfen werden.

Was der nordiſche Prophet über die Erforderniſſe von Seiten des Menſchen ſagt, um die ihm von Gott zugedachte Erneuerung in ſich zu verwirklichen, hat ſehr viele Aehnlichkeit mit den Lehren der katholiſchen Kirche. In Chriſto iſt die göttliche Wahrheit und Liebe erſchienen, ſagt Swedenborg; der Menſch muß ſich ihm daher nahen, und die Wahrheit im Glauben aufnehmen, und nach derſelben in Liebe wandeln, der Glaube ohne die Liebe, und die Liebe ohne den Glauben hat keinen Werth. Von der Rechtfertigung gibt er daher beinahe denſelben Begriff, den die katholiſche Kirche von jeher eingeprägt hat, und ſie iſt ihm weſentlich Eins mit der im Glauben an Chriſtus erzeugten Heiligung und inneren Erneuerung [1]: wobei freilich immerhin der große Unterſchied in Betracht kömmt, daß er die Sündenvergebung nicht von den Verdienſten Chriſti ableitet. Das Verhältniß zwiſchen Gnade und Freiheit iſt ziemlich gut vorgetragen, in der Weiſe alſo, daß keineswegs bis zum Pelagianismus, ja kaum bis zum Semipelagianismus ausgeſchweift wird, worüber man ſich bei Swedenborgs Oppoſition gegen Luthers Lehre wirklich wundern muß.

Staunen aber wird der Dogmenhiſtoriker, wenn er auch über dieſe Puncte den geſchichtlichen Bemerkungen Swedenborgs ſeine Aufmerkſamkeit widmet. Um nämlich den Zuſammenhang zu rechtfertigen, den er zwiſchen der Trinitätslehre und dem Satze von der ſtellvertretenden Genugthuung angenommen hat, behauptete er, daß mit dem Concilium von Nicäa die proteſtantiſche Lehre von der Zurechnung der Verdienſte Chriſti eingeführt und

1) Vol I. p. 283. By means of divine truth originating in Good, that is by means of faith originating in charity, man is reformed and regenerated, and also renewed, quickened, sanctified, justified; and in proportion to this progress and growth in these graces, is purified from evils, in which purification consists the remission of sins.

beibehalten worden ſei [1]). Dieſe Behauptung enthält einen doppelten Irrthum, erſtens weil auch vor dem genannten Concilium eine Zurechnung der Verdienſte Chriſti nachweisbar allgemeiner Kirchenglaube war, und zweitens, weil nach demſelben bis zum ſechzehnten Jahrhundert die beſondere lutheriſche Vorſtellung davon mit Ausnahme ganz leiſer und zerſtreuter Spuren nicht gefunden wird. Luther ſelbſt hat ſich dieſer Uebereinſtimmung mit der nachnicäiſchen Kirchenlehre nie gerühmt; vielmehr ſetzte er ſeinen Ruhm darein, daß er tiefer als alle Kirchenlehrer den heil. Paulus ergründet habe. Swedenborg hätte nur allein die Commentarien über die Briefe Pauli, die von Chryſoſtomus und Theodoretus aus der griechiſchen Kirche, und von dem Ambroſiaſter und Hieronymus aus der lateiniſchen auf uns herabgekommen ſind, leſen dürfen, um von ſeinem ganz auffallenden Wahne zurück zu kommen. Von den Theologen des Mittelalters wird ohnedies das Vorgeben Swedenborgs auf jedem Blatte, das ſie ſchrieben, widerlegt. Wie wäre denn auch der Gegenſatz zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten zu erklären, wenn jene immer die Lehre von dieſen in dem fraglichen Lehrſtücke vorgetragen hätten? Auch führt Swedenborg kein einziges hiſtoriſches Zeugniß für ſich an, und begnügt ſich mit langen und breiten Verſicherungen, ohne daran zu denken, daß man in ſo wichtigen Gegenſtänden beweiſen, nicht blos verſichern müſſe. Es war Swedenborg unbekannt, daß man eine Zurechnung der Verdienſte Chriſti glauben könne, ohne im Mindeſten genöthigt zu ſein, die beſonderen Vorſtellungen der wittenbergiſchen und genfiſchen Reformatoren mitaufzunehmen. Anderwärts, wo er von der Trennung der Katholiken und Proteſtanten, und den daraus hervorgegangenen Eigenthümlichkeiten der letzteren handelt, widerſpricht er ſogar ſich

1) Vol. III. p. 317. That the faith, which is imputative of the merit and Rigtheousness of Christ the Redeemer, first took its rise from the decrees in the council of Nice, concerning three divine persons from eternity, which faith, from that time to the present has been received by the whole christian world. p. 312. That imputation and the faith of the present church, which alone is said to justify, are one thing.

ſelbſt, vergißt aber jedes Falles, welchen beträchtlichen Unterſchied er, nach dem ſchon Erzählten, zwiſchen den Katholiken und Proteſtanten in Betreff ihrer jenſeitigen Empfänglichkeit für die Aufnahme der vollen Wahrheit feſtgeſetzt hatte, und zwar gerade in Beziehung auf die Rechtfertigungslehre.

Auch über ſeine Lehre von der Freiheit that ſich Swedenborg in der Vorausſetzung nicht wenig zu Gute, daß ſie in der ganzen chriſtlichen Kirche unbekannt ſei, und ſein engliſcher Herausgeber macht mit allem Ernſte auf dieſelbe als auf etwas ganz Neues und Unerhörtes aufmerkſam. Freilich wenn man nur die Concordienformel, aus welcher Swedenborg lange Auszüge mittheilt, und die Schriften Calvins berückſichtigen darf, ſo iſt man zur Annahme berechtigt, daß nirgends mehr die Lehre von der Freiheit gekannt ſei. So viel indeſſen auch Swedenborg von der Freiheit ſpricht, er gibt vor lauter Bildern keinen recht klaren Begriff von ihr, obwohl nicht zu bezweifeln iſt, daß ihm derſelbe vorſchwebte[1]).

§. 82.

Lehre von den Sacramenten.

Swedenborgs Lehre von den Sacramenten hat, von der beſonderen Sprache abgeſehen, nichts Ausgezeichnetes, obſchon er es meint[2]), und dafürhält, daß ohne Kenntniß des geiſtlichen Sinnes (des allegoriſch-myſtiſchen) und beſonders der Correſpondenzen zwiſchen Himmel und Erde nichts Geſundes auch in dieſem Artikel vorgebracht werden möge. Beſonders ſind ihm die zwei Sacramente, die Taufe und das Abendmahl, denn mehr erkennt er nicht an, ſehr werth, und er beſtrebt ſich nach Kräften, die Verehrung und den wahren Gebrauch derſelben in lebendige Aufnahme zu bringen. Von der Taufe lehrt er, daß ſie eine innere Reinigung durch drei Stufen hindurch bewirken ſolle; erſtens führe ſie in die chriſtliche Kirche ein; zweitens werde durch ihre Vermittlung der Chriſt zur Erkenntniß und Anerkenntniß des Hei-

1) Vol. I. p. 108—156.
2) Vol. II. p. 273.

landes und Erlöſers gebracht; drittens ſolle der Menſch in ihr durch den Herrn wiedergeboren werden. Dieſe drei Zwecke der Taufe ſeien aber an ſich Eins und Daſſelbe und verhielten ſich zuſammen wie Urſache und Wirkung und die Vermittlung beider [1]).

Die Kenntniß der Correſpondenzen diene aber vor Allem dazu, die Chriſten in das Weſen des heiligen Abendmahls einzuweihen. Fleiſch und Brod ſeien das irdiſche Abzeichen der göttlichen Liebe und Güte (Heiligkeit); Blut und Wein das Sinnbild der Wahrheit und Weisheit Gottes; Eſſen ſei endlich gleich dem Aneignen. Nun aber ſei Fleiſch und Brod im Abendmahle der Herr ſelbſt von Seiten ſeiner Liebe und Güte betrachtet; Blut und Wein gleichfalls der Herr ſelbſt in ſeiner Wahrheit und Weisheit. Hienach ſeien drei Principien, wie ſich Swedenborg ausdrückt, in dieſem Sacramente zumal in einander verſchlungen: der Herr, ſeine göttliche Güte und ſeine göttliche Wahrheit, und folglich erſichtlich, daß im heil. Abendmahle alle Güter des Himmels und der Kirche zumal eingeſchloſſen ſeien und mitgetheilt würden, da in dieſen drei Principien, dem Allgemeinen, alles Einzele enthalten ſei. Gott, und mit ihm Glaube und Liebe ſeien alſo die Gaben, deren der Menſch beim Empfange gewürdigt werde. Daß die vergöttlichte Menſchheit mit der Gottheit gegenwärtig ſei, wird in einem beſonderen Paragraphen recht gut gezeigt, und zugleich bemerkt, daß das Abendmahl eine geiſtige Speiſe ſei, eben weil die vergöttlichte Menſchheit dargereicht werde.

Um die Möglichkeit eines ſolchen Genuſſes darzuthun, ſagt Swedenborg: eine jede geſunde Seele habe das Vermögen, Weisheit vom Herrn zu empfangen, d. h. Wahrheiten, und dieſelben bis in Ewigkeit zu vermehren; deßgleichen Liebe, und auch in dieſer fortwährend zuzunehmen. Nun aber ſei der Herr die Liebe und die Weisheit an ſich; folglich vermöge ſich auch mit ihm der Menſch zu vereinigen. Man bemerkt von ſelbſt, daß Weisheit und Liebe als etwas Subſtantielles von Swedenborg gedacht

1) L. c. p. 389. In a like manner as a first cause, a middle cause, which is the efficient and a ultimate cause, which is the effect, and the end for the sake of which the former causes were produced.

werden, als die feinſten Ausflüſſe aus Gott und Gott ſelbſt: ſo wie er denn Gott als eine Sonne in der jenſeitigen Welt will geſehen haben, von welcher einzig Licht und Wärme ausſtrahlt, d. h. Weisheit und Liebe. Wahrſcheinlich um pantheiſtiſchen Vorſtellungen vorzubeugen, fügt der Prophet zu dem Geſagten noch hinzu, die Gottheit ſelbſt könne mit dem Menſchen nicht vereinerleiet, ſondern nur vereiniget werden, gleichwie ſich die Sonne nicht mit dem Auge, die Luft nicht mit dem Ohre verſchmelze, ſondern ſich nur mit dieſen Organen verbinde, um das Sehen und Hören möglich zu machen[1]).

Gleichwie nun, fährt Swedenborg fort, die Taufe die Einführung in die Kirche iſt, ſo iſt das heil. Abendmahl die Einführung in den Himmel. Denn der im Sacramente gegenwärtige Herr und Heiland habe nothwendig auch den Himmel in ſeinem Gefolge, und eröffne ihn Denen, die ſich würdig dem Mahle nahen. Anders verhalte es ſich mit den Unwürdigen. Den Würdigen ſei Gott durch das Mahl innerlich und äuſſerlich gegenwärtig: innerlich durch ſeine Liebe und Wahrheit, äuſſerlich durch ſeine das Daſein der Dinge bedingende Allgegenwart. Bei dem Böſen finde die letztere ganz allgemeine Allgegenwart Gottes ohne die erſtere ſtatt. Den blos äuſſerlichen, alſo blos natürlichen Menſchen, die ſich dem Gehorſam gegen Gott entziehen, und nur die göttliche Wahrheit kennen und davon ſprechen, aber nicht in ihren Willen aufnehmen, eröffne darum auch der Herr ungeachtet ſeines Daſeins den Himmel nicht. Man könnte ſich geneigt fühlen, hieraus zu ſchließen, daß Swedenborg mit Calvin übereinſtimme, wenn er lehrt, daß den Verworfenen der verherrlichte Leib des Herrn nicht mitgetheilt werde. Swedenborg iſt jedoch dem helvetiſchen Reformator ganz entgegengeſetzt, denn nach dieſem wird

1) L. c. p. 445. Still however, as man is a finite being, the Lord, Divinity Itself cannot be conjoined with ihm, but adjoined. Nach S. 70. können die Ausdrücke conjoined und adjoined nicht anders als wie im Text überſetzt werden. Daſelbſt wird nämlich geſagt, to be conjoined bedeute eine Einheit wie die der Frucht mit dem Baume, to be adjoined aber eine mehr äuſſerliche Verbindung, wie wenn Früchte an einen Baum angebunden würden.

dem zum ewigen Tode Prädeſtinirten die Speiſe des ewigen Lebens nicht gegeben, nach jenem aber von Unwürdigen nur nicht empfangen, d. h. nicht in das innerſte Geiſtesleben aufgenommen, ob ſie ihnen ſchon dargeboten wird [1]). Was Swedenborg auſſerdem noch von der Euchariſtie lehrt, daß ſie die Vereinigung mit Gott bewirke und die Signatur der Söhne Gottes ſei u. ſ. w., iſt nur weitere Folgerung aus dem bisher Entwickelten. Uebrigens läßt Swedenborg vorzüglich in ſeiner Darſtellung der Lehre vom heiligen Abendmahle die Beziehung deſſelben auf den Tod des Herrn und die Sündenvergebung vermiſſen, obgleich dieſe Beziehung ſo klar in der heiligen Schrift ausgeſprochen iſt. Die Gründe, welche den Mann hiebei beſtimmten, ſind in ſeiner oben vorgelegten Betrachtungsweiſe des Leidens und Sterbens Jeſu Chriſti zu ſuchen.

§. 83.

Swedenborgs Mittheilungen aus dem jenſeitigen Leben.

Mit den Kunden, die Swedenborg aus dem jenſeitigen Leben über daſſelbe und deſſen Verhältniſſe mitgebracht und in ſeinen Schriften niedergelegt hat, wollen wir unſere Leſer nicht hinhalten, obgleich gerade die Erörterung dieſes Gegenſtandes für Manche am anziehendſten ſein dürfte. Nur ſo viel glauben wir hier mittheilen zu müſſen, als theils zur Vervollſtändigung unſerer Kenntniß des ſwedenborgiſchen Dogma, theils zum Verſtändniſſe manches bisher Geſagten nöthig ſcheint. Wenn die Seelen die ſichtbare Welt verlaſſen, gelangen ſie an eine zwiſchen Himmel und Hölle ſchwebende Oertlichkeit, und ſich allmählich zu den ihnen Geiſtesverwandten unwiderſtehlich hingezogen fühlend, befördern ſie ſich nach und nach gleichſam ſelbſt in die Hölle oder in den Himmel. Der Gatte ſucht mit Haſt ſeine Gattin, und umgekehrt; überhaupt ein Jeder die Genoſſen ſeiner irdiſchen Freuden und Leiden, bei welchen es ihm allein wohl und heimlich iſt. In dieſen Darſtellungen entwickelt ſich unſtreitig eine feine Pſychologie. Diejenigen übrigens, die weder für den Himmel reif ſind, noch

1) L. c. p. 396.

auch an der Hölle Freude finden, werden unterrichtet und ferner gebildet, bis ſie ſich durch den Gebrauch ihrer Freiheit ganz im Beſitz der reinen Wahrheit und Liebe befinden, wonach ihnen der Zugang zum Himmel eröffnet wird. Die Genoſſen einer beſonderen Religion, Confeſſion und Secte erhalten Lehrer von ihrer eigenen Parthei, und iſt kein Heide, Jude, Mahomedaner u. ſ. w. von dieſer Bildungsſchule ausgeſchloſſen. Erweiſen ſie ſich aber unzugänglich für den Verſuch, ſie zu beſſern oder zu vollenden, ſo werden ſie von der Hölle verſchlungen. Es iſt nicht recht einzuſehen, wie ſich Swedenborg ſo abſprechend gegen die katholiſche Lehre vom Fegfeuer erklären konnte, wiewohl ſich allerdings erhebliche Differenzen zwiſchen dieſem und dem ſwedenborgiſchen Mittelorte leicht auffinden laſſen.

Die Verhältniſſe der jenſeitigen Welt gleichen nach den Berichten unſeres Augenzeugen durchaus den irdiſchen. Es gibt daſelbſt Häuſer und Paläſte, mit Zimmern und Garnituren, Berge und Thäler, Flüſſe und Seen u. ſ. w. Die Zeit und ein recht derber Raum beherrſchen auch die Geiſterwelt. Die Völker und Individuen behalten ihre Eigenthümlichkeiten bei, daher ſich denn auch jenſeits die Holländer noch mit dem Handel beſchäftigen. Nur iſt Alles einigermaaßen verklärt und geiſtiger als hier, denn der jetzige rohe Körper wird abgelegt, und ſogar die Auferſtehung des Fleiſches findet nach Swedenborg nicht ſtatt; gleichwohl behält der neue Leib ganz die Form des früheren bei, ſo daß Viele, die in das Jenſeits eintreten, gar nicht darauf aufmerkſam werden, daß ſie nicht mehr ihren ehemaligen beſitzen.

Im Jahr 1757 war das letzte Gericht, und Swedenborg fand ſich als ſtaunender Zuſchauer dabei ein. Daſſelbe wird alſo wohl von Zeit zu Zeit gehalten. Selbſt die Verdammten könnten übrigens noch gerettet werden, wenn ſie wollten. Swedenborg ſah einen von denſelben, der einſt Straßenraub und Ehebruch getrieben und ſich irgendwie zu den Engeln verirrt hatte; dieſe wollten auf ſeine Erkenntniß wirken und er, er verſtand wirklich, was ſie ſagten und wollten. Auf die Aufforderung hingegen, die erkannte Wahrheit auch zu lieben, erkärte er, er wolle nicht, und kehrte in die Hölle zurück. Dieſer Erſcheinung bedient ſich

Swedenborg, um die Freiheit zu beweiſen. Auch hier erprobt ſich der einſichtsvolle Mann; ja gewiß, es gibt Verruchte, die nicht ſelig werden wollen, und nur darum nicht können. Dieſe Erzählung verträgt ſich daher recht gut mit den ſonſtigen Lehren Swedenborgs, daß zwar Gott dem Menſchen, ſo lange er lebe, ſtets gegenwärtig ſei, und auf ihn beſtändig einwirke, damit er ſich bekehren möge; daß aber der in der Bosheit ſeines Herzens Abſterbende unverbeſſerlich ſei, indem alsdann das Innere eines Menſchen bereits eine beſtimmte und darum unveränderliche Richtung erhalten habe (the interiors of their minds are fixed and determined).

§. 84.

Bibliſcher Kanon Swedenborgs. Allegoriſch-myſtiſche Exegeſe.

Auch mit den beſonderen Anſichten Swedenborgs über die heilige Schrift müſſen wir bekannt machen[1]). Es fällt bei dem Leſen ſeiner Schriften bald ſehr ſchmerzlich auf, daß er keinen dogmatiſchen Gebrauch von den pauliniſchen Briefen macht; wenigſtens wüßten wir uns nicht zu erinnern, daß wir irgend eine ausführlichere Rückſichtnahme auf dieſelben gefunden hätten, ſelbſt in jenen Puncten nicht, wo dieſelbe doch unerläßlich iſt, wie in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben und ſeinem Verhältniſſe zu den Werken. Dieſe Erſcheinung klärte ſich uns endlich durch die „Hauptartikel des Glaubens der neuen Kirche" auf, deren Annahme von Denjenigen als Bedingung gefordert wird, welche in die von Swedenborg geſtiftete Geſellſchaft eintreten wollen. In dieſen Hauptartikeln werden auch die heiligen Schriften des alten und neuen Teſtaments aufgezählt; als Beſtandtheile des letzteren finden wir aber nur die vier Evangelien und die Apokalypſe aufgezählt[2]). Den Einfluß der Dogmatik Sweden-

1) Vol. I. p. 373—460.

2) Göttliche Offenbarungen, bekannt gemacht durch Swedenborg, verdeutſcht von Immanuel Tafel. II. B. Tüb. 1824. Im Anhang (Magazin I. B. I. Heft.) S. 36.

borgs auf dieſen Kanon wird Niemand verkennen, daher denn auch jene früher vorgetragen werden mußte, als von dieſem die Rede ſein konnte. Die Verwerfung der Lehre von der Erbſünde, von der ſtellvertretenden Genugthuung Chriſti, von der Auferſtehung des Fleiſches u. ſ. w. führte ihn dahin, die Briefe Pauli, die Apoſtelgeſchichte, kurz Alles aus dem Verzeichniſſe der heiligen Schriften herauszunehmen, was mit ſeinen Verirrungen nicht einmal durch gezwungene Auslegung in Uebereinſtimmung gebracht werden konnte. In der Apoſtelgeſchichte war ohne Zweifel beſonders die Erzählung von der wirklichen Sendung des Paraklet, der die Kirche in alle Wahrheit führen und bei der Kirche bleiben ſollte, ſtörend für ihn. In der That bemühen ſich die Swedenborgianer ihren Meiſter als Denjenigen darzuſtellen, der das anfänglich den Gläubigen noch nicht zugänglich und verſtändlich Geweſene endlich mitgetheilt habe; wenigſtens brachte ich in Erfahrung, daß ſich Jünger Swedenborgs zur Begründung der göttlichen Sendung ihres Lehrers auf die im Evangelium Johannis niedergelegten Verheißungen eines Parakleten beriefen. Wenn ferner der Apoſtel ſagt: „kein Auge hats geſehen, kein Ohr gehört und in keines Menſchen Herz iſt es geſtiegen, was Gott Denen bereitet hat, die ihn lieben;“ ſo muß er doch gewiß Demjenigen nicht allzu glaubwürdig erſcheinen, der die Freuden der Seligen in eigener Perſon beobachtet, und den Schleier, mit welchem Paulus ſo gerne die Ewigkeit einhüllen möchte, in ſeinen Schriften für alle Welt entfernt hat! Wenn Swedenborg den Brief des Jakobus u. A. auch als unkanoniſch abwies, ſo war er aus Conſequenz dazu genöthigt.

Ziehen wir nun neben dieſer Willkühr noch folgende hermeneutiſche Grundſätze Swedenborgs in Erwägung, ſo kann es nicht mehr auffallen, wenn auch das Fremdartigſte für chriſtliche Lehre ausgegeben wird. Swedenborg ſagt zwar, daß in dem Wortſinne der heiligen Schrift die göttliche Wahrheit in ihrer Fülle, in ihrer Heiligkeit und ganzen Kraft enthalten ſei, und widmet der Begründung dieſer Wahrheit eine eigene Abhandlung; dagegen nimmt er aber noch einen myſtiſchen Sinn an, von ihm der geiſtliche genannt, der im Wortſinne verborgen liege, ſo zwar, daß

die ganze Wahrheit in jedem Worte, oft ſogar in jeder Sylbe der heiligen Schrift enthalten ſei! Swedenborg ſetzt dieſe Lehre mit den Correſpondenzen, die nach ihm zwiſchen Himmel und Erde ſtatt finden, in die genaueſte Verbindung, und gibt mehrere Interpretationen apokalyptiſcher Stellen, durch welche er ſeine Anſicht anſchaulich zu machen ſucht. An ſich kann hiegegen nicht viel eingewendet werden, vielmehr liegt dieſen Vorſtellungen eine große Wahrheit zu Grunde, und ſie ſind bis auf einen gewiſſen Grad durch die Beziehungen, die zwiſchen dem alten und neuen Teſtamente nach den beſtimmteſten Angaben des letzteren ſelbſt ſtatt finden, gerechtfertigt. Auch mögen wir dieſer Interpretationsweiſe als einer Uebung des myſtiſchen Scharfſinns, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, ihren Werth nicht abſprechen; deßgleichen iſt bekannt, daß ſie je nach dem Charakter der Zeiten und der Individualität der Menſchen einen großen Einfluß auf Erweckung des religiöſen Sinnes ausübte, und in manchen Perioden die heil. Schrift gegen die Verachtung fleiſchlich-hochmüthiger, oder gegen die Vernachläßigung frommer, aber mit der wahren grammatiſch-hiſtoriſch-pneumatiſchen Erklärung unbekannter Männer ſchützte. Iſt aber durch dieſe Erklärungsweiſe, wenn ſie nicht von inſpirirten Schriftſtellern ausgeübt wird, unter allen Umſtänden den Bildern einer regelloſen Phantaſie und den Ergüſſen lediglich ſubjectiver Gefühle der freieſte Spielraum eröffnet, ſo muß ſie geradezu den gröbſten Irrthümern entgegenführen, wenn dogmatiſche Sätze auf dieſem Wege gefunden und begründet werden wollen. Die Lehrſätze, zu welchen man vielleicht auf einem ganz unhiſtoriſchen Wege gelangt war, können durch Selbſttäuſchung und eine kleine Gabe von Witz in einer jeden Bibelſtelle niedergelegt ſcheinen. Dies war nun bei Swedenborg wirklich der Fall, weßwegen er auch das Unerwarteteſte in der heil. Schrift finden konnte. Im höchſten Grade tadelnswerth muß endlich auch hier die anmaßende Unwiſſenheit erſcheinen, mit der über die Geſchichte der allegoriſch-myſtiſchen Schrifterklärung von ihm geurtheilt wird. Je wichtiger ihm nämlich dieſelbe erſcheint, einen deſto größeren Werth legt er auf die Behauptung, daß ſie unter den Juden wegen ihres fleiſchlichen Sinnes, unter den Chriſten der

erſten drei Jahrhunderte wegen ihrer allzugroßen Einfalt, und in der Folgezeit der Kirche wegen des allgemeinen Verderbens ſo viel als unbekannt geweſen, und er nun erſt wieder durch beſondere Offenbarung darauf aufmerkſam gemacht, jedes Falls aber mit dem wahren Schlüſſel zu ihrem rechten Gebrauche begabt worden ſei. Was iſt aber ſeine Unterſcheidung verſchiedener Sinne der heil. Schrift anders als der סוֹד, דְּרוּשׁ und פְּשַׁט der Kabbalah? Als jene Sinne, die dem σῶμα, der ψυχή und dem πνεῦμα nach Philo entſprechen [1]? Und die ſwedenborgiſchen Correſpondenzen zwiſchen Himmel und Erde, worin ſind ſie von den Wechſelbeziehungen zwiſchen dem ἄνω und κάτω Ἱερουσαλήμ, dem Ἰσραὴλ σαρκικός und πνευματικός, mit denen uns derſelbe Philo bekannt macht, ſo weſentlich verſchieden? Und was ſollen wir davon ſagen, daß in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten die allegoriſch-myſtiſche Exegeſe unbekannt geweſen ſei? Gleich als hätten Baſilides, Valentin und Origenes im ſechſten Jahrhundert gelebt! Daß Swedenborg einige Bekanntſchaft mit Gregor dem Großen, mit Alcuin, mit Richard vom heil. Victor, und mit der Charakteriſirung der drei Sinne, die Thomas von Aquino gab u. A., gemacht habe, wollen wir ihm gar nicht zumuthen, und wir hätten der Widerſprüche, in die er mit allbekannten geſchichtlichen Thatſachen tritt, gar nicht erwähnt, würde er uns nicht als ein auſſerordentlicher Gottesgeſandter gerühmt, und ſtellte er nicht ſelbſt ſein Buch als ein unter Gottes ſpecieller Leitung geſchriebenes dar.

Ganz kleinlich, ja vollkommen kindiſch erweiſt ſich uns endlich Swedenborg, wenn er eine Art von Feuerwerk aus der heil. Schrift macht. In der Geiſterwelt, ſagt Swedenborg, wo das Wort im Innerſten der Tempel in heiligen Käſten aufbewahrt iſt, ſtrahlt es, von den Engeln angeſehen, gleich einem großen Sterne, zuweilen wie die Sonne, und ſein ſchimmernder Glanz bildet den

1) Vol. I. p. 378. The spiritual sense doth not appear in the literal sense, being within it, as the soul is in the body, or as the thought of the understanding is in the eye, or as the affective of love is in the countenance.

prächtigſten Regenbogen! Berührt aber Jemand mit ſeinen Händen, Kleidern u. ſ. w. die Schrift, ſo wird er ganz mit glänzendem Feuer umgeben, und er ſcheint, wie in einem Sterne ſtehend, ganz von Licht umfloſſen. Das, fügt Swedenborg hinzu, habe er oft geſehen und bewundert. Schaut aber eine in Irrthümern verſtrickte Perſon in den heiligen Kaſten hinein, dann werden ſeine Augen von tiefer Finſterniß umwölkt; wagt er aber gar das Wort zu berühren, dann erfolgt eine Exploſion, die ihn in eine Ecke des Zimmers wirft (in a corner of a room)[1]). Sollten dieſe Erzählungen nur allegoriſche Darſtellungen ſein, um es ſinnlichen Menſchen begreiflich zu machen, von welchem höheren Lichtglanz eine Seele erfüllt werde, die mit einem gottgeweihten Sinne aus der heil. Schrift Leben und Nahrung ſchöpft, und wie hingegen Diejenigen in immer tieferes Dunkel und immer ſchrecklichere Nacht gehüllt werden, welche die heil. Schrift zur Beſtätigung ihres ſelbſtgeſchaffenen Wahnes mißbrauchen, ſo dürfte man Swedenborgs Phantaſie noch glücklich preiſen; aber ſo iſt es nicht gemeint, wir ſollen hier Thatſachen anerkennen. Wir jedoch finden hier eine mit dem todten Wort der heil. Schrift getriebene Abgötterei, die das Aeuſſerſte darſtellt, was ſich aus dem Buchſtabendienſte zu entwickeln vermochte, und vielleicht nirgends in der Weltgeſchichte eine Aehnlichkeit findet, als in der Streitfrage der Mahomedaner, ob der Koran erſchaffen oder unerſchaffen ſei. Selbſt der vernünftige Moslim antwortet indeß, die Ideen des heiligen Buches ſeien wohl ewig, keineswegs aber die Form, in der ſie vorgetragen werden.

§. 85.

Stellung Swedenborgs in der Weltgeſchichte.

Endlich halten wir noch zum umfaſſenderen Verſtändniß des Swedenborgianismus die nähere Entwickelung der Vorſtellung nöthig, welche der Urheber derſelben von ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung hatte. Er theilt die Weltgeſchichte in vier große Perioden ein, die er eben ſo viele Kirchen nennt: in die vorſündfluthiſche, die aſiatiſch-afrikaniſche, welche mit Einführung des

1) L. c. p. 396.

Götzendienſtes ihr Ziel erreichte, die moſaiſche und die chriſtliche endlich. In der letzteren unterſcheidet er wieder vier Kirchen, die vornicäiſche, die griechiſche, die römiſch-katholiſche und die proteſtantiſche. Auch die letztere hat ſchon ihr Ende, gleich den früheren erreicht; die Zeiten beugen ſich daher mit der neuen Kirche wiederum zu ihrem Anfange zurück, zum Urchriſtenthum, deſſen Charakter von nun an nicht verlaſſen wird. So Swedenborg, der ſeine geſchichtliche Bedeutung, wie auch hieraus einleuchtet, nicht gering anſchlägt. Ziehen wir nun zuerſt die von ihm uns vorgelegte Conſtruction der Weltgeſchichte bis auf Chriſtus in Erwägung. Er ſagt, die vier großen Weltperioden nehmen ſich nach dem Typus der vier Jahres- und vier Tageszeiten einander auf, und dieſelbe Geſetzmäßigkeit, die in dieſer Zeitenfolge im Kleinen beobachtet werde, finde auch im Großen ſtatt. Auf das Unſchickliche, das Chriſtenthum in den Winter und die Nacht hineinfallen zu laſſen, wollen wir nicht beſonders aufmerkſam machen, obwohl das Chriſtenthum ganz ausdrücklich von ſich die Anſchauung hat, daß es die unvergängliche Mittagshöhe der Zeiten ſei; welcher Chriſt wird es hingegen erträglich finden, daß Chriſto eine ſo untergeordnete Stellung angewieſen wird: anſtatt ihn als den Mittelpunct der Weltgeſchichte darzuſtellen, beginnt mit ihm nur eine den übrigen Weltaltern coordinirte Periode! Dies wäre wenigſtens kein Fehler des Verſtandes, wenn Chriſtus von Swedenborg als bloſer Menſch aufgefaßt würde; es wird aber der größte, da er ihn als den Menſch gewordenen Gott anſchaut. Wenn die Gottheit in die Erſcheinung tritt, ſo wird doch hoffentlich hiedurch eine Epoche herbeigeführt, der Nichts beigeordnet, Alles aber untergeordnet iſt. Von dieſer Seite aus allein konnte Swedenborg die weſentlichen Mängel ſeines Syſtems erkennen. Zunächſt iſt nämlich der Grund dieſer verkehrten Conſtruction der Geſchichte darin zu ſuchen, daß Swedenborg keinen Fall des Menſchengeſchlechts als ſolchen anerkennen will, und im Grunde gar nicht weiß, Was er mit dem ſo conſtatirten Factum einer radicalen Sündhaftigkeit des Menſchen anfangen ſoll. Hätte Swedenborg den bibliſchen Gegenſatz zwiſchen dem erſten und zweiten Adam tief erwogen, anſtatt ſich

mit Allegorien in Betreff des Erſteren zu befaſſen; hätte er in jenem den Fall des Geſchlechts wenigſtens mit frommer Einfalt beweint, wenn er unfähig war, den ſpeculativen Begriff dieſer Thatſache zu erfaſſen, ſo würde ihm die geſammte Zeit von Adam bis auf Chriſtus als die Entwickelungsperiode des ſündhaften Princips und der Trennung von Gott erſchienen ſein, Chriſtus aber als der Wendepunct der Geſchichte, mit dem die Entfaltung des heiligen Princips und die Rückkehr zu Gott beginnt. Dieſe Eine große Periode hätte er dann wieder irgendwie unterabtheilen mögen, nimmermehr aber die Zeit von Adam bis Noa, von Noa bis Moſes, oder was er die aſiatiſch-afrikaniſche Kirche nennt und von Moſes bis Chriſtus der chriſtlichen gleichgeſtellt. Dieß war nur durch ein gänzliches Verkennen der chriſtlichen Weltanſchauung möglich. Röm. V, 14—21. XI, 32. Gal. III, 22. hätten ihn allein des Rechten und Wahren belehren können, — wenn er nicht eben deßhalb die pauliniſchen Briefe aus dem Verzeichniſſe der kanoniſchen Schriften geſtrichen hätte, weil ſie ſeiner ganzen Geſchichtsanſchauung aufs Schärfſte widerſprechen.

Von keiner großen Erſcheinung in der Weltgeſchichte weiß nun auch Swedenborg, nachdem ihm der Hauptgeſichtspunkt verrückt war, eine befriedigende Erklärung zu geben; vielmehr ſteht Alles bei ihm ganz vereinzelt, unverſtändlich und haltungslos da. Die Naturvergötterung leitet er von dem zufälligen Umſtande ab, daß die Correſpondenzen zwiſchen der ſinnlichen und überſinnlichen Welt vergeſſen worden ſeien. Der dem Enoch (wie Swedenborg weiß) mitgetheilte und weiter vererbte Aufſchluß, daß alle Gegenſtände der niederen Welt ihr Correlat in einer höheren hätten, und die wirkliche Belehrung über dieſe Wechſelbeziehungen in den beſtimmten einzelnen Fällen, habe ſich im Verlaufe der Zeiten aus dem Gedächtniſſe der Völker verloren, die irdiſchen Dinge ſeien ohne ihren Zuſammenhang mit den höheren, ihnen correſpondirenden, aufgefaßt, und die Verehrung, welche dieſen gebühre, jenen zugetheilt worden. Es hat dieſe Anſicht Swedenborgs ſehr viele Aehnlichkeit mit der gewöhnlicheren, eben ſo flachen Vorſtellung, daß aus der Verwechſelung des Symbols mit dem durch daſſelbe verſinnlichten Gegenſtande der Götzendienſt entſtanden ſei.

Es fragt ſich aber wieder, wie jene Beziehungen konnten auſſer Acht gelaſſen werden, und worin auch die Urſache dieſer Erſcheinung liege? Sodann, warum der Glaube an den einen und wahren Gott hiemit verlaſſen werden mußte? War doch das Gottesbewußtſein nicht an die Kenntniß ſolcher Correſpondenzen weſentlich geknüpft, zumal erſt Enoch von denſelben ſoll unterrichtet worden ſein, und die Menſchen vor ihm doch auch den wahren Gott gekannt hatten. Würde Swedenborg eine allgemeine Verdunkelung des menſchlichen Geiſtes durch die Sünde, ein von Adam an fortgeerbtes, alle Geſchlechter in immer verſtärktem Maaße ergreifendes Verderben anerkannt haben, ſo hätte er die Naturvergötterung nicht ſo äuſſerlich zu erklären geſucht; er hätte begriffen, daß der durch die Sünde von Gott losgeriſſene Geiſt nothwendig der Natur anheimfiel, und jene Mächte zum Gegenſtande ſeiner Verehrung erwählte, mit denen er ſich vorherrſchend verwandt und von denen er ſich überwiegend angezogen fühlte. Der Verluſt der weſentlichen, inneren und allgemeinen Correſpondenz zwiſchen Gott und Menſch konnte erſt die Unkenntniß jener äuſſeren und einzelen Correſpondenzen zwiſchen der niederen und höheren Weltordnung zur Folge haben; die Trennung des Geiſtes ſelbſt von Gott und deſſen Fixirung in ſich zog erſt die Auffaſſung der Natur ohne ihre höhere Beziehungen nach ſich.

Rufen wir uns nun noch einmal eine der von Swedenborg verſuchten Nachweiſungen der Nothwendigkeit der Incarnation der Gottheit, um die Menſchen zu ſich zurückzuführen, ins Gedächtniß, da erſt von hieraus dieſelbe vollkommen gewürdiget werden kann. Er ſagt, an ſich ſei der Glaube des Menſchen einem ins Blaue des Himmels geworfenen Blicke zu vergleichen, durch die Incarnation aber werde derſelbe begrenzt und erhalte einen beſtimmten Gegenſtand. Sollte hiemit auch die Nothwendigkeit einer Incarnation der Gottheit vollſtändig begriffen ſein, ſo liegt in dieſer Beweisführung doch durchaus kein Grund, warum das Wort gerade mit dem Beginne des vierten Weltalters Fleiſch geworden iſt. Swedenborg konnte dieſe Theophanie eben ſo gut unmittelbar nach der Schöpfung des erſten Menſchen eintreten laſſen; ja er mußte Dies, wenn die Verirrungen der vor-

chriſtlichen Perioden, wenn das ganze Heidenthum nicht durchaus ſchuldlos ſein ſoll. Warfen denn die erſten Menſchen ohne die göttliche Herabkunft ihren Blick weniger ins Blaue, als die ſpäteren? Nach dieſem Grunde hätte Swedenborg Chriſtus nur am Anfang der Geſchichte erſcheinen laſſen, alſo das erſte Weltalter mit ihm beginnen ſollen, nicht aber das vierte. Hätte er hingegen die ſtreng bibliſchen Belehrungen über den Zweck der Sendung des Sohnes Gottes im Auge behalten, dann würde er auch die Epoche ſeiner Ankunft begriffen haben. Die ganze Entwickelung der Geſchichte erſcheint nach Swedenborg planlos, die Glieder des großen hiſtoriſchen Organismus wie zufällig an einander angehängt und blindlings durch einander geworfen. Auch begreifen wir jetzt vollſtändig die Ahnung, die Swedenborg hinſichtlich des Unzureichenden der von ihm entwickelten Urſache für die Incarnation der Gottheit in der beſtimmten Weltperiode hatte, in welcher ſie erfolgte, und warum er ſich bemühen mußte, ſeiner Darſtellung durch eine phantaſtiſche Wendung über das Verhältniß zwiſchen Himmel und Hölle nachzuhelfen. Er ſah ſich zu dieſer Wendung genöthigt, um die in der dieſſeitigen Weltgeſchichte nicht begründete Menſchwerdung Gottes durch jenſeitige Verhältniſſe zu motiviren, eine Wendung, durch welche der Verkehrtheit der hiſtoriſchen Conſtruction nicht im Mindeſten begegnet wird.

Sind wir nun aber erſt an der chriſtlichen Zeit angelangt, welche merkwürdige Auffaſſung ihrer Geſchichte, welches ſtaunenswürdige Schauſpiel bietet ſich uns hier dar! Auch ſie nimmt, wie bereits bemerkt worden iſt, einen regelmäßigen viergliederigen Verlauf; und doch, ſagt Swedenborg, beginnt mit der Synode von Nicäa ſchon der große Abfall von der chriſtlichen Wahrheit, der bis auf ſeine Zeiten fortwährt. Der Begriff eines Abfalls ſchließt aber die Vorſtellung von Verkehrtheit und Unnatur in ſich; wie iſt es nun möglich, in den vier chriſtlichen Kirchen eine geſetzmäßige Reihenfolge zu finden, deren drei letzte Glieder ſich zum erſten verhalten ſollen, wie Sommer, Herbſt und Winter zum Frühling, oder auch, wie das Jünglings-, Mannes- und Greiſenalter zur Kindheit! Wo eine geordnete Entwickelung geſehen wird, ein regelmäßiger Uebergang von einem Zuſtand in einen

anderen, iſt keine Verwerfung des urſprünglichen Lebensprincipes denkbar; wo hingegen dieſes verworfen wird, wie denn Swedenborg die geſammte nachnicäiſche Kirche Deſſen angeklagt, keine geordnete Entwickelung. Selbſt unſer Vollender der Kirche hatte ein Gefühl des Unzuſammenhängenden ſeiner Conſtruction der Geſchichte; weßwegen er den Abfall wieder gewiſſermaßen entſchuldigt, und von einer wohlthätigen Mannichfaltigkeit von Gegenſätzen ſpricht, die ſich einander aufklärten, und ſogar die Bemerkung ſich entfallen läßt, daß er unterrichtet worden ſei, die genannten Kirchen, die in verſchiedener Weiſe Güte und Wahrheit beſäßen, ſeien gleich den mannichfaltigen koſtbaren Juwelen einer Königskrone, wenn ſich jene Güte nur auf die Liebe des Herrn, und jene Wahrheiten nur auf den Glauben an ihn bezögen![1]) Wird hiemit eine Art von Nothwendigkeit der bezeichneten Stufenfolge anerkannt, ſo wird doch gewiß Niemand, der ſich den Grundſatz gebildet hat, daß vor Allem kein Schriftſteller ſich ſelbſt Widerſprechendes vorbringen ſolle, erwarten, daß Swedenborg die ſeit dem Concil von Nicäa verfloſſene chriſtliche Zeit „als die wirkliche Nacht" bezeichne, als „den Greuel der Verwüſtung," als jene Kirche, in der ſich „gar nichts Geiſtliches mehr finde"[2]), „die blos dem Namen nach noch eine chriſtliche genannt werden könne[3])," oder wie ſich der anglikaniſche Vorredner zu der Quelle, aus der wir unſere Mittheilungen ſchöpfen, ausdrückt — die „die Offenbarung des Geheimniſſes der Bosheit" ſei, „der Mann der Sünde" und Was ihm ſonſt noch für Prädicate beifallen. Eine wunderliche Heranbildung des Kindes zum Jünglinge, zum Manne und zum Greiſe!

1) L. c. p. 515. I have been informed, that those churches, wich are in different goods and thruths, if only their goods have relation to love to the Lord, and their truths to faith on Him, are lik so many precious jewels in Kings crown.

2) L. c. p. 512. That the last time of the Christian Church ic the very night, in wich the former churches have sat, is plain from the Lords prediction etc. Vol. I. p. 253. nothing spiritual is left remaining in it (sc. the whole church).

3) Vol. II. p. 373. the former church being christian in name only, but not in essence and reality.

An eine ſo verwirrte Zeit- und Kirchenfolge ſchließt ſich Swedenborg als äuſſerſtes Glied vollkommen paſſend an. Bei einer wahren Entwickelung iſt mit dem Anfange ſchon die Fortſetzung und das Ende der Weiſe gegeben, daß in leiſen Uebergängen das Spätere nicht nur auf das Frühere folgt, ſondern auch aus dem Früheren hervorgeht und ſich zu dieſem verhält, wie die Knoſpe, die Blüthe und die Frucht zum Samen. Swedenborg geht aber nicht aus der Reihe der geſchichtlichen Entfaltungen hervor, ſondern fällt plötzlich in ſie hinein. Wir haben ſchon zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß nach ihm in einem Momente, mit einem Schlage das Verderben der Kirche beginnt, wie durch eine magiſche Verdrehung des Gedankenlaufes aller Glieder derſelben; in eben ſo abgebrochener Weiſe tritt auch Swedenborg auf. Er wirft der Kirche vor ihm vor, ſie habe die Grundwahrheiten des Chriſtenthums durch den Mißbrauch der Freiheit verlaſſen und nicht wieder aufgenommen; und behauptet zu gleicher Zeit, es ſei unmöglich zu denſelben wieder zu gelangen, ohne den Umgang mit der Geiſterwelt, ohne die Kenntniß gewiſſer Wahrheiten, deren ſich vor ihm Niemand erfreut habe, indem Niemand dergleichen Offenbarungen gewürdigt worden ſei. Da nun aber dieſe durch eine auſſerordentliche göttliche Gnade bedingt werden, und in der Kirche ſelbſt alle Elemente einer wahrhaften Reſtauration ſeit der Synode von Nicäa verloren gegangen waren, wie ſoll ſich die ſwedenborgiſche Kirche nach einer geordneten Reihe von Entwickelungen an die früheren Kirchen anſchließen? Alle von der katholiſchen Kirche abgefallenen Parteien vermochten ihre Vorwürfe gegen dieſelbe doch noch einigermaßen dadurch zu rechtfertigen, daß ſie ſich auf die heil. Schrift beriefen, durch welche eine Reſtauration möglich geweſen ſei; wiewohl der Tadel der Reformatoren immerhin deßhalb unbegreiflich genannt werden muß, weil derſelbe die Freiheit Derjenigen vorausſetzt, gegen welche er gerichtet wird, ſie ſelbſt aber dem Menſchen alle Freiheit abſprachen, und Gott in geiſtlichen Angelegenheiten als allein thätig betrachteten, von welchem es alſo lediglich abhing, alle Verirrungen mit einem Zauberſchlage zu beſeitigen, welcher alſo auch allein angeklagt werden

muß, wenn es in ſeinem Haushalte gefehlt hat. Indeſſen konnten die Vorwürfe wenigſtens bei Menſchen, die nicht im Zuſammenhange denken, wohlgegründet zu ſein ſcheinen; Swedenborg aber rühmt ſich, daß ihm auch der wahre geiſtliche Sinn der Schrift erſt im Himmel, alſo ganz auſſerhalb der gewöhnlichen, durch die urſprüngliche Stiftung der Kirche dargebotenen Mittel geoffenbart worden ſei, und ſpricht darum drei chriſtlichen Perioden alle Möglichkeit ab, etwas recht Geſundes und Tüchtiges durch die in der Kirche vorhandenen Mittel zu beſitzen; und doch bezeichnet er ſeine Pflanzung als die Krone der ſich in ordentlicher Weiſe (according to order) aufeinander folgenden Kirchen! War denn der Abfall von Nicäa etwas Ordnungsgemäßes? War die Finſterniß der griechiſchen, römiſch-katholiſchen, proteſtantiſchen Kirche in der von Gott feſtgeſetzten Weiſe gegründet? Gleichwie ferner Chriſtus nach ſeiner Theorie zur Zeit Adams, Noas und Moſes hätte erſcheinen mögen, eben ſo konnte auch Swedenborg, der ihm zugedachten Beſtimmung nach, im vierten, fünften, ſechſten Jahrhundert u. ſ. w. ſeine Thätigkeit beginnen; und doch ſoll die Reihenfolge der Kirchen eine beſtimmte und planmäßige ſein! Nicht die mindeſte theologiſche Beziehung läßt ſich in dieſer widerſpruchsvollen Geſchichtsbetrachtung entdecken, und es erſcheint das Reſultat derſelben Gottes durchaus unwürdig.

Hier müſſen wir aber die Aufmerkſamkeit auf einen beſonderen Umſtand hinlenken. Warum hatte wohl Chriſtus ſelbſt nicht Kraft genug, die fortgehende Sündhaftigkeit mit ſeiner Erſcheinung zu hemmen, und die von ihm dem Menſchengeſchlechte hinterbrachte Wahrheit ſo zu ſichern, daß ſie nicht mehr verloren werde; warum verlor ſein Wort, aus ſeinem Munde geſprochen, durch ſeinen Geiſt bewahrt und erklärt, ſo kurze Zeit nach ſeiner Himmelfahrt die welterüberwindende Kraft, und wirkt erſt mit Macht und Sieg und immerfort bleibend, wenn es von Swedenborg verkündet wird? Denken ſollte man doch, wenn Gott ſpricht, ſei das Wort zum Wenigſten ſo dauernd, als wenn ein Menſch lallt, auch wenn dieſem im Himmel alle Geheimniſſe aufgeſchloſſen würden. Chriſti Werk dauerte etwa dreihundert Jahre, ein kurzer Frühling, bis ſich endlich mit Swedenborg Alles in einen ewigen

An eine ſo verwirrte Zeit- und Kirchenfolge ſchließt ſich Swedenborg als äuſſerſtes Glied vollkommen paſſend an. Bei einer wahren Entwickelung iſt mit dem Anfange ſchon die Fortſetzung und das Ende der Weiſe gegeben, daß in leiſen Uebergängen das Spätere nicht nur auf das Frühere folgt, ſondern auch aus dem Früheren hervorgeht und ſich zu dieſem verhält, wie die Knoſpe, die Blüthe und die Frucht zum Samen. Swedenborg geht aber nicht aus der Reihe der geſchichtlichen Entfaltungen hervor, ſondern fällt plötzlich in ſie hinein. Wir haben ſchon zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß nach ihm in einem Momente, mit einem Schlage das Verderben der Kirche beginnt, wie durch eine magiſche Verdrehung des Gedankenlaufes aller Glieder derſelben; in eben ſo abgebrochener Weiſe tritt auch Swedenborg auf. Er wirft der Kirche vor ihm vor, ſie habe die Grundwahrheiten des Chriſtenthums durch den Mißbrauch der Freiheit verlaſſen und nicht wieder aufgenommen; und behauptet zu gleicher Zeit, es ſei unmöglich zu denſelben wieder zu gelangen, ohne den Umgang mit der Geiſterwelt, ohne die Kenntniß gewiſſer Wahrheiten, deren ſich vor ihm Niemand erfreut habe, indem Niemand dergleichen Offenbarungen gewürdigt worden ſei. Da nun aber dieſe durch eine auſſerordentliche göttliche Gnade bedingt werden, und in der Kirche ſelbſt alle Elemente einer wahrhaften Reſtauration ſeit der Synode von Nicäa verloren gegangen waren, wie ſoll ſich die ſwedenborgiſche Kirche nach einer geordneten Reihe von Entwickelungen an die früheren Kirchen anſchließen? Alle von der katholiſchen Kirche abgefallenen Parteien vermochten ihre Vorwürfe gegen dieſelbe doch noch einigermaßen dadurch zu rechtfertigen, daß ſie ſich auf die heil. Schrift beriefen, durch welche eine Reſtauration möglich geweſen ſei; wiewohl der Tadel der Reformatoren immerhin deßhalb unbegreiflich genannt werden muß, weil derſelbe die Freiheit Derjenigen vorausſetzt, gegen welche er gerichtet wird, ſie ſelbſt aber dem Menſchen alle Freiheit abſprachen, und Gott in geiſtlichen Angelegenheiten als allein thätig betrachteten, von welchem es alſo lediglich abhing, alle Verirrungen mit einem Zauberſchlage zu beſeitigen, welcher alſo auch allein angeklagt werden

muß, wenn es in ſeinem Haushalte gefehlt hat. Indeſſen konnten die Vorwürfe wenigſtens bei Menſchen, die nicht im Zuſammenhange denken, wohlgegründet zu ſein ſcheinen; Swedenborg aber rühmt ſich, daß ihm auch der wahre geiſtliche Sinn der Schrift erſt im Himmel, alſo ganz auſſerhalb der gewöhnlichen, durch die urſprüngliche Stiftung der Kirche dargebotenen Mittel geoffenbart worden ſei, und ſpricht darum drei chriſtlichen Perioden alle Möglichkeit ab, etwas recht Geſundes und Tüchtiges durch die in der Kirche vorhandenen Mittel zu beſitzen; und doch bezeichnet er ſeine Pflanzung als die Krone der ſich in ordentlicher Weiſe (according to order) aufeinander folgenden Kirchen! War denn der Abfall von Nicäa etwas Ordnungsgemäßes? War die Finſterniß der griechiſchen, römiſch-katholiſchen, proteſtantiſchen Kirche in der von Gott feſtgeſetzten Weiſe gegründet? Gleichwie ferner Chriſtus nach ſeiner Theorie zur Zeit Adams, Noas und Moſes hätte erſcheinen mögen, eben ſo konnte auch Swedenborg, der ihm zugedachten Beſtimmung nach, im vierten, fünften, ſechſten Jahrhundert u. ſ. w. ſeine Thätigkeit beginnen; und doch ſoll die Reihenfolge der Kirchen eine beſtimmte und planmäßige ſein! Nicht die mindeſte theologiſche Beziehung läßt ſich in dieſer widerſpruchsvollen Geſchichtsbetrachtung entdecken, und es erſcheint das Reſultat derſelben Gottes durchaus unwürdig.

Hier müſſen wir aber die Aufmerkſamkeit auf einen beſonderen Umſtand hinlenken. Warum hatte wohl Chriſtus ſelbſt nicht Kraft genug, die fortgehende Sündhaftigkeit mit ſeiner Erſcheinung zu hemmen, und die von ihm dem Menſchengeſchlechte hinterbrachte Wahrheit ſo zu ſichern, daß ſie nicht mehr verloren werde; warum verlor ſein Wort, aus ſeinem Munde geſprochen, durch ſeinen Geiſt bewahrt und erklärt, ſo kurze Zeit nach ſeiner Himmelfahrt die welttüberwindende Kraft, und wirkt erſt mit Macht und Sieg und immerfort bleibend, wenn es von Swedenborg verkündet wird? Denken ſollte man doch, wenn Gott ſpricht, ſei das Wort zum Wenigſten ſo dauernd, als wenn ein Menſch lallt, auch wenn dieſem im Himmel alle Geheimniſſe aufgeſchloſſen würden. Chriſti Werk dauerte etwa dreihundert Jahre, ein kurzer Frühling, bis ſich endlich mit Swedenborg Alles in einen ewigen

aber, die in der Kirche ſo ſchön vereinigt ſich finden, erhält leicht der eine oder der andere in den einzelen Gläubigen ein Uebergewicht, Was jedoch unſchädlich bleibt, wenn die Einſeitigkeit nicht bis zur völligen Verkennung des von ihr nicht gehörig Gewürdigten fortſchreitet, und die Bande der Liebe, welche den Einzelen mit dem Ganzen verknüpfen, heilig gehalten werden; denn durch ſie beſonders wird der Uebertreibung des einen der genannten Elemente, die das chriſtlich-religiöſe Leben bilden, eine wohlthätige Schranke geſetzt. Dergleichen einſeitige Richtungen fanden ſich denn nun, wie immer, ſo auch unmittelbar vor der Reformation in der Kirche und die claſſiſchen Studien, die wieder in lebendige Aufnahme gekommen waren, hatten dem verſtändigen Elemente bei Manchen ein trauriges Uebergewicht gegeben, wie Dies ſelbſt bei dem berühmten und durch viele Verdienſte ausgezeichneten Erasmus nicht leicht zu verkennen iſt. Indeß erfreute ſich der Gegenſatz dieſer Richtung doch einer überwiegenden inneren Kraft, Was ſelbſt die große Ausdehnung der Reformation beweiſt, in welcher das myſtiſche Element mit Verdrängung des entgegengeſetzten hervortrat. Nachdem aber dieſes, alles Maaß überſchreitend, die Bande der Kirche durchbrochen hatte, wand ſich auch das einſeitig verſtändige los, ging ſeinen eigenen Weg, und bildete nach vielen fehlgeſchlagenen Verſuchen eines Ludwig Hetzer aus Biſchofzell im Thurgau, hingerichtet 1529 in Conſtanz, eines Johannes Campanus im Jülich'ſchen gebürtig, bekannt ſeit 1520 und im Jahr 1580 in einem Gefängniß ſeines Vaterlandes geſtorben, eines Michael Servede, aus Spanien ſtammend und auf Betrieb Calvins 1553 in Genf verbrannt, eines Valentin Gentilis aus Neapel, in Bern 1566 enthauptet, einen Verein, der von den beiden Socinen, Lälius, geſtorben 1562 zu Zürich, und ſeinem Neffen Fauſtus, geſtorben 1604 zu Lucławicze in Polen, zwei Italienern aus Siena, den Namen erhielt.

Der Socinianismus und der altorthodoxe Proteſtantismus ſind demnach zwei Extreme, von welchen ſich jener des menſchlichen, dieſer des göttlichen Beſtandtheils in dem Einen Chriſtenthum bemächtigte, und ſo in entgegengeſetzten Richtungen, deren Einheit nur im Katholicismus iſt, auseinander gingen. Iſt in dem

proteſtantiſchen Lehrgebäude, wie recht und wahr, die Gottheit Chriſti feſtgehalten, ſo iſt auch noch dazu die Menſchheit des Erlöſers durch die Ubiquitätslehre in die Gottheit aufgegangen; bei den Socinianern aber erſcheint Chriſtus nur als Menſch. Behauptete Luther, der Zweck der Erſcheinung des Gottesſohnes ſei einzig und allein die Verſöhnung der Menſchen mit Gott im Blute des Erlöſers, alles Uebrige aber, was Jeſus lehrte und that, nur zufällig geweſen; ſo ſetzten die Socinianer feſt, Chriſtus habe kein Opfer für die Sünden der Welt dargebracht, vielmehr den Menſchen nur eine neue Lehre überliefern, und ein ſittliches Vorbild werden wollen. Wußten Luther und Calvin die Bösartigkeit der Folgen des von dem ſündigen Adam aus über ſein ganzes Geſchlecht ſich verbreitenden Uebels gar nicht zu begrenzen, ſo wiſſen die Socine lediglich Nichts von einem moraliſchen Uebel, welches unſer Stammvater über ſeine Kinder gebracht hätte. Wirkt nach Jenen, bei der Verſetzung des Menſchen aus dem Reiche des Satans in die Gemeinſchaft mit Chriſtus nur Gott, und verhält ſich der Menſch nur leidend; ſo iſt Dieſen zufolge der Menſch allein thätig, und Gott überläßt ihn beinahe ganz ſich ſelbſt, nachdem er ihm ſeine Lehre und Verheißungen für das jenſeitige Leben mitgetheilt hat. Sprechen die alten Proteſtanten nur von Gnade, ſo vernimmſt du aus dem Munde der Socinianer nur Geſetze und Gebote. Iſt es Sitte der Wittenberger, ſtets über die Vernunft zu ſchmähen, und vermochten ſie es Anfangs nicht einmal über ſich, nur noch ihren Namen zu dulden, ſo iſt es Grundſatz der genannten Italiener, ſie in Allem zu befragen, und Nichts zuzulaſſen, was dem Grade von Bildung, den ſie in ihren Perſonen erreicht hatte, unzugänglich war, gleich als ſtänden ſie auf dem Gipfel der unerreichbaren menſchlichen Geiſtesentwickelung. Darf der Menſch, wenn du die Reformatoren hörſt, nur die Bibel zur Hand nehmen, um auf eine magiſche Weiſe ihren Inhalt durch Gottes Geiſt zu empfangen, ſo mußt du, im Falle du dich an Lälius und Fauſtus wendeſt, alle Sprachen der Welt und alle exegetiſche und hermeneutiſche Regeln und Künſte verſtehen, um das Dunkel der heiligen Schrift für dich zu erhellen.

Gehen nun aber dieſe beiden Arten von Glaubensverbeſſerern in den genannten und anderen ähnlichen Puncten ſo ganz verſchiedene Wege, ſo treffen ſie doch auch häufig wieder zuſammen. Sie begegnen ſich nämlich nicht nur darin, daß ſie beide das urſprüngliche Chriſtenthum wieder zurückzubringen verſprachen und allein die heilige Schrift als die Quelle und Norm anſchauten, aus welcher daſſelbe geſchöpft und nach welcher Alles geprüft werden müſſe: der beſondere Ausgangspunct beider war auch ganz derſelbe. Sie vereinigten ſich nämlich dahin, daß das Chriſtenthum lediglich eine praktiſche, auf das Leben gerichtete Tendenz habe; dieſe praktiſche Tendenz in der engen und einſeitigen Bedeutung genommen, in welcher ſie dem Speculativen und allen höheren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen entgegengeſetzt iſt. Allerdings zeigten ſich auch hierin die ſonſtigen Verſchiedenheiten der Reformatoren und der Socine von entſcheidendem Einfluſſe; indem der Grundcharakter der praktiſchen Richtung der Erſteren einſeitig religiös, der Letzteren dagegen einſeitig moraliſirend iſt.

Auch haben der Proteſtantismus und der Socinianismus darin Aehnlichkeit, daß, gleichwie jener ſeine eigene Bewegung hemmte, und ſeine Grundſätze erſt einigen in ſeiner Mitte entſtandenen Secten zur weiteren Ausführung überließ, eben ſo auch dieſer ſeine eigene Vollendung einer ſpäteren Zeit zur Aufgabe ſtellte, die ſupernaturaliſtiſchen Beſtandtheile nämlich vollends abzuſtreifen, von denen er ſich anfänglich keineswegs ganz entblößt hatte.

Gehen wir nun nach dieſer Nachweiſung des hiſtoriſchen Zuſammenhangs zwiſchen der proteſtantiſchen und ſocinianiſchen Richtung zu einigen ſpeciellen geſchichtlichen Mittheilungen über. Polen wurde, wie oben angedeutet, der erſte Hauptſitz der Socinianer. Hier war beinahe gleichzeitig mit der Reformation Luthers und Calvins auch die Verneinung der Trinitätslehre eingedrungen. So ſehr ſich aber auch die Gegner der letzteren mit den Freunden der erſten im Widerſpruch befanden, ſo duldeten ſie ſich gegenſeitig, lebten in Frieden und bildeten Eine proteſtantiſche Gemeinde, eine Erſcheinung, die freilich dadurch ganz begreiflich wird, daß die Widerſager der Grundlehren des geſammten Chriſtenthums,

durch ihre kleine Zahl eingeſchüchtert, längere Zeit hindurch nicht ſo recht mit der Sprache herausgingen. Sobald ſie ſich jedoch hinlänglich vermehrt und ſich des Schutzes einiger mächtigen Gönner verſichert hatten, vermochten ſie es nicht mehr über ſich zu ſchweigen, oder ſich nur halb laut zu verhalten. Auf den Synoden von Pinczow und Petricow ſagten ſich beide Parteien in den Jahren 1563 und 1565 von einander los, und unter dem Namen Unitarier ſtifteten die ſonſt allenthalben von Katholiken ſowohl als Proteſtanten Verfolgten eine eigene, von Auſſen her, vor der Hand, nicht beunruhigte, nach Innen jedoch durch allerlei Meinungen geſpaltene Secte. Unter dieſen Umſtänden wendete ſich Fauſtus Socinus an ſie, und es gelang ihm allmählig, die verſchiedenen Anſichten beſonders über Chriſtus zu vereinigen und die von Unitariern vertheidigte Wiedertaufe zu verdrängen. Von nun an tauſchten die Unitarier ihren Namen in Socinianer um.

Vom Jahre 1638 an wurden ſie jedoch in ihrer Ruhe auch in Polen geſtört. Schon jetzt ſahen ſie ſich, nicht ohne eigene Schuld, ihrer Schule, ihrer Kirche und Buchdruckerei in Rakau, wo ihre vorzüglichſte Niederlaſſung war, beraubt, bis ſie endlich vorzüglich auf Betrieb der Jeſuiten zur Auswanderung genöthigt wurden. Politiſche Verbindungen der Unitarier mit den Schweden, die in Polen eindrangen, hatten ſehr viel zur Erregung eines allgemeinen Haſſes gegen ſie beigetragen. Unter der Anführung ihrer Häupter Schlichting, Wiſſowatius, Przypkovius und Lubienizky ſuchten ſie nun in Siebenbürgen, wo ſich durch den italieniſchen Arzt Blandrata ſchon im ſechzehnten Jahrhundert die unitariſchen Grundſätze befeſtigt hatten, in Schleſien, Preußen, Brandenburg, der Pfalz und in den Niederlanden neue Niederlaſſungen. Nur in Preußen und in der Mark Brandenburg gelang es ihnen, einige unbedeutende Gemeinden zu gründen; ſonſt ſtand ihnen überall der Abſcheu gegen ihre Lehrſätze, oder auch ihr Beſtreben, dieſelben zu verbreiten, wie in Mannheim, wo ſie ſich ſchon ganz ſicher dünkten, entgegen. In den Niederlanden durften ſie wenigſtens keine Gemeinden bilden, wenn auch Einzele geduldet wurden. Der größte Theil ging allmählig zu

den christlichen Confessionen über, unter welchen sie zerstreut lebten. Nur in Siebenbürgen erhielt sich die Secte.

Die vorzüglichsten Quellen des Socinianismus sind die zahlreichen Schriften des Faustus Socinus, der die hinterlassenen Papiere seines Oheims benutzte, die Schriften des Johannes Crell, Jonas Schlichting, Johann Ludwig Wollzogen (die Werke aller dieser befinden sich in der Bibliotheca fratrum Polonorum) und mehrerer Anderer.

Unter den socinianischen Katechismen zeichnen sich der größere von Rakau, herausgegeben von Moscorovius und Schmalz im Jahr 1605 und der von Ostorod, einem socinianischen Prediger zu Buscow bei Danzig aus. (Rak. 1604.) Eine eigentliche symbolische Schrift kennen die Socinianer nicht; wiewohl der Katechismus von Rakau dafür gelten kann.

§. 88.

Grundsätze der Socinianer über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung und die Functionen jener bei der Interpretation der heiligen Schrift.

Unsere erste Aufgabe ist, die Ansichten der Socinianer über die Quelle aller religiös-sittlichen Erkenntniß vorzulegen. Sie behaupten, der Mensch gelange durch sich selbst zur Kenntniß und Unterscheidung von gut und bös [1]), wogegen sie der Meinung sind, daß die Idee von Gott und den göttlichen Dingen nur von Aussen, durch Unterricht nämlich, dem Menschen beigebracht werde [2]). In Uebereinstimmung hiemit setzen sie das Gottebenbildliche im Menschen in die Bestimmung des letzteren, die Thiere zu beherrschen: offenbar die niedrigste Ansicht, die von dem Gottverwandten im Menschen nur möglich ist, eine Ansicht, die es ganz unbegreiflich macht, wie der Mensch auch nur, wenn sich ihm Gott von Aussen ankündigt, oder ankündigen läßt, die Lehre von demselben wahrhaft aufzunehmen im Stande sein soll. Stärker und doch zugleich kraft- und gedankenloser hätte die ein-

1) *Faust. Socin.* Praelect. theolog. c. 2. B. fr. Pol. Tom. I. fol. 557. Volkel de vera relig. l. IV. c. 4.

2) *Faust. Socin.* de auct. s. script. B. Fr. Pol. Tom. I. p. 273.

ſeitig moraliſirende Richtung der Socinianer nicht leicht hervortreten mögen, als in dieſen Beſtimmungen, die offenbar den Zweck haben, die ethiſche Idee als das Urſprünglichſte und Tiefſte des Menſchen auffaſſen zu lehren; die religiöſe Idee dagegen nur als etwas Untergeordnetes, zu dem Geiſte erſt äuſſerlich Hinzukommendes, nur durch den endlichen Verſtand, wie z. B. die Geographie von Peru, Aufzufaſſendes und darum gleichſam Accidentelles darzuſtellen. Während alſo Luther der Sittlichkeit einen bloß zeitlichen, vergänglichen, irdiſchen Werth einräumt, iſt hier im ſchroffſten Gegenſatz gerade dem Sittlichen die höchſte Stelle angewieſen. Auch weiter unten werden wir ſehen, daß das Religiöſe nur dem Sittlichen dienen ſolle. Nicht minder erkennen wir darin die Gewalt des Inſtincts, mit welchem die Socinianer zur Entfaltung des Gegenſatzes, welchen ſie zum Proteſtantismus bildeten, hingetrieben wurden, daß dieſer in ſeinen Extremen die göttliche Idee im Menſchen (das innere Licht, den inneren Chriſtus der Quäker) als ſo allmächtig bezeichnete, daß ſie ohne alle äuſſere Bedingung ins Bewußtſein trete, und ſich aufſchließe, die Socinianer aber dieſelbe nur von Auſſen beibringen laſſen. Das Wahre iſt auf keiner Seite: die vernünftige Natur, der religiöſe, intelligente und ſittliche Keim iſt dem Menſchen angeboren, er bedarf aber in beiderlei Beziehung der äuſſeren, von einem gleichfalls geiſtigen Weſen ausgehenden Anregung, um ſich zu entwickeln und ſeine Geſchichte zu vollenden.

Man ſollte nun glauben, die Socinianer würden ſich in Kraft dieſer Grundſätze entſchloſſen haben, den Inhalt einer Offenbarungsurkunde aufs Wort hinzunehmen und gläubig ohne alles Zögern zu umfaſſen, da ſie ja dem Menſchen zu einer etwaigen Kritik deſſelben gleichſam das Vermögen, das im wahren Sinne Gottebenbildliche abſprachen. Allein in dieſer Erwartung wird der Beobachter ganz und gar getäuſcht. Zwar fehlt es nicht an zahlreichen Stellen in den ſocinianiſchen Schriften, welche Unterwerfung unter die heilige Schrift ſchlechthin verlangen[1]); allein

1) *Faust. Socin.* Ep. III. ad Matth. Radec. B. fr. Pol. Tom. I. fol.

das Gegentheil davon wird in Ausübung gebracht und der Grundſatz nicht nur angewendet, ſondern klar ausgeſprochen, daß alles Das nicht als Lehre unſerer Offenbarungsurkunden betrachtet werden dürfe, was der Vernunft, d. h. dem Verſtande der Socinianer, widerſpreche. Daher der denkwürdige Ausſpruch einiger Socinianer, man müſſe in den Fällen, wo eine bibliſche Stelle mit der von ihnen ſogenannten Vernunft nicht übereinſtimme, eher einen Sinn derſelben erfinden (erdichten), als den einfachen Wortſinn annehmen [1]). Daher finden wir bei ihnen ſchon die erſten Grundzüge zu der ſpäteren Accommodationstheorie, die freilich auch mit der Vorſtellung, die ſie ſich von Chriſtus gemacht hatten, zuſammenhängt; denn mit dem Begriff eines Menſchen iſt es wohl zu vereinigen, daß er ſich an Irrthümer anbequeme. Doch bildeten ſie dieſen Punct noch nicht genugſam aus. Auch den Inſpirationsbegriff hielten ſie nicht in ſeiner Strenge feſt, und gaben zu, daß ſich wohl auch Irrthümer, wenn auch nur in unbedeutenderen Dingen, in die heilige Schrift möchten eingeſchlichen haben [2]). Nach der Analogie des ganzen ſocinianiſchen Syſtems, zumal nach der Darſtellung, die es vom heiligen Geiſte gibt, beſchränken ſie die höhere Leitung, unter

---

386. Equidem contra id sentio: Nihil in iis scriptis .... legi, quod non verissimum sit ... Praestat, mi frater, mihi crede, cum in aliquem scripturae locum incidimus, qui nobis falsam sententiam continere videatur, una cum Augustino hac in parte ignorantiam nostram fateri, quam eum, si alioquin indubitatus plane sit, in dubium revocare. Nachdem Fauſtus bemerkt hat, wenn man die heilige Schrift irgend einer Unwahrheit zeihen wolle, müſſe Dieß entweder durch die Vernunft oder ſonſt durch Gründe geſchehen, ſagt er: Ratione vix ullo modo fieri id potest, cum christiana religio non humanae rationi ullo pacto innitatur.

1) Bengel in Süskind Magazin, Heft XV. S. 128 u. ff. hat ſchön nachgewieſen, wie die Socinianer einen normalen negativen Vernunftgebrauch bei der Interpretation der heiligen Schrift annahmen. Die einſchlagenden Stellen aus Fauſtus Socinus und Schmalz Schriften S. a. a. O. S. 132. Auch Marheineke Instit. symbol. ed. alt. S. 172.

2) *Faust. Socin.* de auct. S. Script. Bibl. fr. Pol. 267.

welcher die heiligen Schriften verfaßt wurden, dahin, daß nach Gottes Fügung nur tugendhafte, ehrliche und wohlunterrichtete Männer dieſelben verfertigten. Daß die Socinianer die Tradition und die Auctorität der Kirche verwarfen, iſt leicht zu erachten.

§. 89.

Lehre der Socinianer von Gott und der Perſon Chriſti.

Auch in der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften drückt ſich der Gegenſatz ab, in welchen die Socinianer zu den Proteſtanten getreten ſind. Haben die Reformirten, und dieſem zum Vorbild anfänglich auch die Lutheraner, der göttlichen Allwiſſenheit die menſchliche Freiheit zum Opfer gebracht, ſo beſchränkten die Socinianer lieber das Vorherwiſſen Gottes, um die Selbſtbeſtimmungsfähigkeit des Menſchen behaupten zu können. Die Einen vernichten den Menſchen, die Andern verſtümmeln die Idee von Gott; Jene laſſen den Menſchen ſo von Gott beſtimmt werden, daß er nicht mehr als ſelbſtſtändiges Weſen begriffen werden kann, Dieſe lehren, Gott werde durch den Menſchen beſtimmt, und unterwerfen den Unveränderlichen den Einflüſſen von Auſſen.

Von allen bisher beſchriebenen Parteien wird die Lehre von der Perſon des Erlöſers, wie ſie von der katholiſchen Kirche überliefert iſt, daß er nämlich Gott und Menſch zugleich ſei, beibehalten. Die Socinianer hingegen entfernten ſich in dieſem Lehrſtücke von der alten Wahrheit dergeſtalt, daß die Irrthümer, die ſie anſtatt derſelben aufnahmen, beinahe alle ihre übrigen Abweichungen erſt bedingen. Nur den Vater Jeſu Chriſti halten ſie für Gott[1]). Zwar ſind ſie nicht der Meinung, daß die Seligkeit durch die Verläugnung der Trinitätslehre bedingt ſei; im Gegentheil, zwiſchen Wahrheiten unterſcheidend, deren Kenntniß ſchlechthin zum Erwerb des ewigen Lebens nothwendig, und ſolchen, deren Annahme nur ſehr nützlich ſei, behaupteten ſie, daß die Lehre von der Einheit Gottes in die erſte Klaſſe gehöre, die

1) *Catechism. Racov.* qu. 73. Quaenam est haec persona divina? Resp. Est ille Deus unus domini nostri Jesu Christi pater.

Lehre von der Einheit der Perſonen aber in die zweite[1]; wobei es jedoch ſehr auffallend iſt, daß die Socinianer den Beweis liefern wollen, die Einheit der Perſon ſei von der Einheit des Weſens, alſo von der Einheit Gottes unzertrennlich[2]. Denn hiemit ſollten ſie doch auch bewieſen zu haben glauben, daß die Dreiheit der Perſonen die Einheit des Weſens aufhebe, und folglich auch die Feſthaltung der Einheit der Perſon zur Seligkeit unumgänglich Noth thue.

Den Sohn Gottes halten ſie für einen Menſchen, der vom heiligen Geiſt empfangen, und deßhalb Sohn Gottes genannt wurde. Auch genoß er, wie die Socinianer weiter lehren, die Auszeichnung, vor dem Antritt ſeines Amtes in den Himmel aufgenommen worden zu ſein, in welchem er ſeine Aufträge an die Menſchen erhalten habe. Dieſen Lehrſatz ſtellten ſie augenſcheinlich nicht nur deßhalb auf, um die Schwierigkeiten, die ihnen einige bibliſche Stellen darboten, zu beſeitigen, Schwierigkeiten, die ihnen bei der Verwerfung der Gottheit Chriſti ſehr läſtig fallen mußten[3], ſondern auch aus dem Grunde, weil ſie ſich nach ihren Anſichten vom Urſprunge der religiöſen Ideen nicht wohl anders erklären konnten, wie Chriſtus zu ſeinen beſonderen Glaubenslehren ſollte gekommen ſein, ſelbſt in der dürftigen Auffaſſung, die ſie ſich von denſelben gebildet hatten. Wegen ſeines Gehorſames, fahren ſie fort, ſei er nach Vollbringung ſeines Erlöſungsgeſchäftes zu göttlicher Würde und Ehre erhoben und ihm Alles übergeben worden, ſo daß ſich die Chriſten vertrauensvoll an ihn als einen Gott und mit göttlicher Gewalt Ausge-

1) L. c. qu. 58. Quaenam sunt, quae ad essentiam pertinent, ad salutem prorsus necessaria? Resp. Sunt ea, quod Deus sit, quod sit tantum unus etc. qu. 71. Expone, quae ad eam rem vehementer utilia censeas? Resp. Id quidem est, ut cognoscamus, in essentia Dei unam tantum personam esse. Christ. Relig. instit. Bibl. fr. Pol. Tom. I. fol. 652. Col. II.

2) *Catech. Rac.* qu. 74. Demonstra hoc ipsum. Resp. Hoc sane vel hinc patere potest: quod essentia Dei sit una numero, quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt etc.

3) *Catechism. Rac.* qu. 194. und 195.

rüſteten wenden und ihn anbeten dürfen, ja dazu verpflichtet ſeien [1]). Fauſtus Socinus eiferte ſo ſehr für die Anbetung Chriſti, daß ihn Blandrata nach Siebenbürgen berief, um die dortigen conſequenten Unitarier, die mit Recht keinem Geſchöpfe den Act der Anbetung darbringen wollten, dazu zu beſtimmen, und ihn der Verdacht traf, zur gefänglichen Einziehung des Simon Davidis, der vorzüglich die Conſequenz des Syſtems retten wollte, das Seinige nach Kräften beigetragen zu haben. Auch im Rakauer Katechismus werden Diejenigen des chriſtlichen Namens für unwürdig erklärt, die Chriſto nicht nach der genannten Weiſe ihre Huldigung bezeigen wollen [2]). An die Aufnahme ſich ſelbſt widerſprechender Sätze in ihr Syſtem einmal gewöhnt, führten nun aber doch die Chriſtum anbetenden Unitarier noch einen Unterſchied in der Anbetung ein, und theilten die höchſte Art derſelben Gott, und eine niedrigere Chriſto zu [3]).

1) *Socin.* de justif. Bibl. fr. Pol. Tom. I. fol. 601. Col. I. Ipsi Jesu tantam in coelo et in terra, tanquam obedientiae scilicet usque ad mortem crucis insigne praemium, potestatem dedit, ut etc. *Catech. Racov.* qu. 236. Quid praeterea Dominus Jesus huic praecepto addidit? Resp. Id quod etiam dominum Jesum pro Deo agnoscere tenemur, id est, pro eo, qui in nos potestatem habet divinam, et cui nos divinum exhibere honorem obstricti sumus. qu. 237. In quo is honor divinus Christo debitus consistit? Resp. In eo, quod, quemadmodum adoratione divina eum prosequi tenemur, ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus. Adoramus vero eum propter ipsius sublimem et divinam ejus potestatem. Christ. Relig. institut. fol. 656. Oſtorod Unterricht cap. XIX. p. 134.

2) *Catech. Racov.* qu. 246. Quid vero sentis de iis hominibus, qui Christum non invocant, nec adorandum censent? Resp. Prorsus non esse Christianos sentio, cum Christum non habeant. Et licet verbis id negare non audeant, reipsa negant tamen.

3) L. c. qu. 245. Ergo is honor et cultus ad eum modum tribuitur, ut nullum sit inter Christum et Deum hoc in genere discrimen? Resp. Immo permagnum est. Nam adoramus et colimus Deum, tanquam caussam primam salutis nostrae; Christum tanquam caussam secundam: aut, ut cum Paulo loquamur, Deum tanquam eum, ex quo omnia, Christum ut eum, per quem omnia. Vergl. die Briefe

In dieſer Weiſe erhielten ſie, die ſo ſtreng die Einheit Gottes feſtzuhalten entſchloſſen waren, neben dem Einen wahren und höchſten Gott noch einen zweiten, unwahren und niedern Gott, den ſie, durch die klarſten bibliſchen Stellen genöthigt, anzubeten beſchloſſen, ſo jedoch, daß ſie gleich wieder den Beſchluß zurücknahmen, ſo wie ſie die Lehre von einem Gott durch die Aufſtellung eines zweiten entkräfteten. Wären ſie ſchärfere Denker geweſen, ſo mußten ſie zur Einſicht gelangen, daß, wenn das Evangelium den Sohn als ein perſönliches Weſen und zugleich als Gott darſtellt, wie die Socinianer nicht läugneten [1]), kein anderes Verhältniß zwiſchen ihm und dem Vater denkbar ſei, als jenes, welches die katholiſche Kirche von Anfang an geglaubt hatte. Welche ganz ſeltſame Theologie iſt es aber, die da lehren kann, daß Gott im Verlaufe der Zeit eine Abänderung in der Weltregierung eintreten laſſe, ſo zwar, daß, wenn er dieſelbe von Anfang an bis auf Chriſtus in eigener Perſon leitete, er nun derſelben ſich begebe, gleich als wäre er müde geworden, und einen Statthalter aufſtelle, dem er nun wahrſcheinlich auch Allmacht, wenigſtens Allwiſſenheit und dergleichen Attribute mittheilt, gleich als ließe ſich etwas der Art nur ſo ohne alle Umſtände auf Jemanden übertragen, gleichſam an ihn hinhängen!

Es iſt merkwürdig, daß ſich der Menſch, wenn er ſich einmal auch nur eine niedrige Vorſtellung von ſeinem Berufe gebildet hat, ſelten, ſowohl im Denken als im Wollen, über den Höhepunct erhebt, den jene Vorſtellung feſtſetzt. Wer ſich einbildet, er ſei ſchlechterdings auſſer Stande, gewiſſen ſittlichen Forderungen zu genügen, wird denſelben gewiß auch im Leben nicht entſprechen; und Wer in dem Vorurtheile hartnäckig befangen iſt, irgend einer Aufgabe des Denkens ſeien ſeine Kräfte nicht gewachſen, wird ſie auch niemals löſen. Scheint es nicht, daß dergleichen ſogenannte Einbildungen, wenigſtens zuweilen, die inſtinctartige

an Niemojovius Bibl. frat. Pol. Tom. II. fol. 486 seq., wo man ſieht, daß an Chriſtus eine Art von Invocation gerichtet wird, die mit der katholiſchen Anrufung der Heiligen einige Aehnlichkeit hat.

1) Christ. Relig. institut. l. c. fol. 658. Es wird Joh. I, 1. 20. 21. citirt.

Beſtimmung des geiſtigen Kraftmaaßes Derer ſeien, die ſie haben? So Socinus. Das Ebenbild Gottes, das Höchſte im Menſchen, ja Das, worin der eigentliche Menſch allein beſteht, ſetzt er in den Beruf, Herr der Thiere zu ſein; nach allen bisherigen Mittheilungen aus dem Syſteme des Socinus, ſehen wir nun auch einen Mann vor uns, der wie ein Schaf-, Ziegen- und Rinderhirt über die göttlichen Dinge urtheilt, aber keinen Theologen. Folgende Behandlung bibliſcher Stellen durch ihn dürfte dem eben über ſeine große Beſchränktheit gefällten Urtheile nicht zu widerſprechen geeignet ſein. Um ſich des Beweiſes, der aus Joh. I, 1. „Im Anfange war das Wort," für die Präexiſtenz Chriſti ſo ſtreng gezogen werden kann, zu entledigen, erklärten die Socine den Sinn dieſer Stelle dahin: „im Anfange der Predigt des Johannes war Chriſtus ſchon der Geſandte Gottes." Den Worten Joh. VI, 58. „ehe Abraham war, bin ich," unterſchoben ſie den Sinn: „ehe Abram Abraham wird, bin ich das Licht der Welt!" Da nämlich die Namensveränderung des genannten Patriarchen an die Verheißung geknüpft war, daß er der Vater vieler Völker werden ſollte, derſelbe aber vor Chriſtus nur der Vater Eines Volkes geweſen, und erſt durch dieſen viele Nationen in das Sohnsverhältniß zu ihm getreten ſeien, ſo wolle der Heiland ſagen: ehe Abram in der That den Namen Abraham verdient, werde ich das Licht der Welt ſein, da ich von Gott zum Vermittler der Verwandlung des einen Namens in den andern beſtimmt bin! Daß Chriſtus von Johannes als der Weltſchöpfer bezeichnet ſei, läugneten ſie, weil die Stelle: „durch ihn iſt Alles gemacht worden" u. ſ. w. auf die durch ihn veranlaßte neue Schöpfung zu beziehen ſei[1]). Doch es iſt hier unſere Aufgabe nicht,

1) *Catech. Rac.* qu. 107. qu. 128. Ueber, ein proteſtantiſcher Decan, deſſen Ausgabe des genannten Catechismus vom Jahr 1739 ich mich bediene, ſagt S. 146. zu qu. 107. „Perversio clarissimi loci Joh. VI, 58. ita facta et simul manifesta est, ut fieri non potuisse credam, ut homines sanae alioqui mentis, in eas cogitationes incidere sint, nisi qui ob objectum amovem veritatis in reprobum sensum traditi sunt," und mit Recht. Cfr. Christ. Relig. institut. Bibl. fr. Pol. Tom I. fol. 656 seq.

die exegetiſche Begründung der ſocinianiſchen Sätze vorzulegen; wir kehren alſo zur Darſtellung ihrer Lehreigenthümlichkeiten zurück.

Den heiligen Geiſt ſtellen die Socinianer als eine Kraft und Wirkung Gottes dar, deren nähere Beſchreibung uns weiter unten beſchäftigen wird [1]).

Schon oft wurde die Frage geſtellt, mit welcher alten Häreſie die ſocinianiſche Vorſtellung von Chriſtus übereinſtimme. Viele Aehnlichkeiten mit allen Secten laſſen ſich nun wohl ſehr leicht auffinden, allein ein durchgängiges Zuſammentreffen der Meinungen vermochten die Socinianer mit keiner von denſelben herzuſtellen. Mit den Arianern treffen ſie allerdings in der Verehrung und Anbetung eines gewordenen Gottes, eines Geſchöpfes, zuſammen; allein die Häretiker des vierten Jahrhunderts lehrten, daß der Sohn Gottes eine vorweltliche Exiſtenz habe, und durch ihn das Univerſum geſchaffen und von Anbeginn an auch verwaltet worden ſei, was ihre Freunde im ſechzehnten Jahrhundert in Abrede ſtellten, indem dieſe das Daſein des Heilandes erſt mit ſeiner Geburt aus Maria nach jeder Beziehung hin beginnen laſſen, und darum eine Weltſchöpfung durch ihn nicht lehren konnten, und begreiflich auch ſeine Weltverwaltung erſt mit ſeiner Himmelfahrt und auch jetzt nur in einem beſchränkteren Sinne eintreten laſſen.

Mit den Artemoniten ſtellten ſich die Socianer ſelbſt gerne zuſammen, und mit den Schülern des Paulus von Samoſata verglichen Andere die Unitarier ſchon um die Zeit ihres erſten Auftrittes, z. B. der Verfaſſer der Augsburgiſchen Confeſſion. Die Verwandtſchaft iſt allerdings nicht zu verkennen, indem alle dieſe Familien von Häretikern Chriſtum für einen Menſchen hielten, der vom göttlichen Geiſte empfangen worden, und mit göttlichen

1) *Catech. Racov.* qu. 271. Spiritum sanctum non esse in Deitate personam et hinc discere potes etc. Christ. Relig. institut. II. fol. 652. Col. II. Quid, quaero, de Spiritu sancto nunc mihi dicis? Resp. Nempe, illum non esse personam aliquam, a Deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo ipsius Dei vim et efficaciam quandam etc. Welche abgeſchmackte Antwort, in mehr als einer Beziehung; überhaupt iſt die ganze katechetiſche Darſtellung ſehr übel ausgefallen.

Aufträgen an die Menſchen abgeſandt wurde. Läugneten aber die Socinianer, daß Chriſtus vor ſeiner Geburt aus Maria ſchon exiſtirt habe und ſecundärer Herr des Weltalls geweſen ſei, — wodurch ſie ihre Stelle hinter den Arianern einnehmen, — ſo verwarfen die Artemoniten mit den Samoſatenern auch noch die Lehre, daß Chriſtus nach ſeiner Himmelfahrt zur göttlichen Würde und Weltregierung erhoben worden ſei, und treten ſomit ebenſo weit hinter die Socinianer zurück, als dieſe hinter die Arianer. Einige Schüler des Artemon, ſo wie die Theodotianer waren es ja, die den Eingang zum Evangelium Johannis als einen ſpäteren Zuſatz verwarfen und darum Aloger genannt wurden, ſo wie denn Artemon ſelbſt behauptete, vor dem Papſte Zephyrinus ſei Chriſtus nicht für Gott gehalten worden. Paul von Samoſata aber unterdrückte die Hymnen, in welchen Chriſtus als Gott beſungen wurde, und bemühte ſich daher, die Anbetung Chriſti zu verhindern. Sonach ſtehen die Socinianer zwiſchen den Arianern und den Artemoniten u. ſ. w. in der Mitte, haben mit den Verirrungen aller dieſer Leute Etwas gemein, ohne jedoch ganz mit ihnen zuſammenzufallen.

Auch mit den Photinianern pflegten ſie in eine Claſſe gereiht zu werden; da jedoch die Erſteren in Chriſto eine Vereinigung des unperſönlich gedachten Logos mit dem Menſchen Jeſus annahmen, ſo weichen ſie ſchon deßhalb von den Socinianern ab; außerdem predigten ſie aber auch noch, daß das Reich des Erlöſers ein Ende nehmen werde, daß ſich die Vereinigung des Logos mit dem Menſchen Jeſus wieder auflöſe und dadurch die Herrſchaft Chriſti aufhöre, wovon die Socinianer nicht minder das Gegentheil einſchärften.

§. 90.

Vom Fall und der Wiederherſtellung des Menſchen.

Mit Recht behaupten ſie, daß Adam durch die Schöpfung mit einer Freiheit ausgerüſtet worden ſei, die er ſelbſt durch den Fall weder für ſich, noch für Andere verloren habe, da ſie weſentlich zur Natur des Menſchen gehöre. Adam ſei übrigens, ſagen ſie, an ſich ſterblich erſchaffen worden, jedoch ſo, daß er nicht ſterben

mußte, wenn er im Gehorſam gegen Gott ausgeharrt hätte; die Unſterblichkeit wäre ihm als Gnadengeſchenk verliehen worden. Erbſünde gebe es keine, und die Folgen von Adams Falle verbreiteten ſich nicht über ſeine Perſon hinaus, mit Ausnahme einer gewiſſen Schuld, vermöge welcher ſich der Tod über alle ſeine Nachkommen erſtrecke: eine Zugabe, welche den Socinianern die Erſcheinungen des gewöhnlichen Lebens abnöthigten, die freilich nicht zu läugnen waren; aber in ihrem Syſteme ſteht ſie ſo vereinzelt da, daß ſie keinen Halt findet [1]).

Wie das Uebel der Menſchheit, ſo auch die von Chriſtus gegen daſſelbe dargebotenen Mittel. Dieſe ſetzen die Socinianer nämlich nur in die Gabe einer reineren und vollkommneren Geſetzgebung, ſo wie in die Eröffnung von Ausſichten eines künftigen, durch die Auferſtehung Chriſti noch beſtätigten Lebens, welches, ihnen zufolge im alten Bunde nicht verheißen, nun den reuigen Sündern und Beobachtern der ſittlichen Vorſchriften verſprochen ſei [2]). Die Socinianer ſahen ſich genöthigt, den Umfang der Kenntniſſe und Hoffnungen der alten Welt im ſittlichen und religiöſen Gebiete ſo ſehr, als nur immer thunlich, zu beſchränken, weil ſonſt kaum Etwas zurückgeblieben wäre, wofür wir als Chriſten zum Dank gegen Gott und Chriſtus verpflichtet würden. Wie wäre ſonſt wohl auch Chriſtus von den Propheten zu unterſcheiden? Daher führen ſie ſogar das Vater unſer unter den beſonderen Mittheilungen auf, deren die Menſchen von Gott durch Chriſtus gewürdigt wurden; und wäre ihnen bekannt geweſen, daß der Heiland die genannte Gebetsformel ſchon vorgefunden und nur recht empfohlen habe, ſo würde ihre Beſchreibung der eigenthümlichen Leiſtungen des Gottesgeſandten vollends einen ganz unſcheinbaren Raum ausfüllen [3]). Als die anſehnlichſte mittelbare Thätigkeit Chriſti

1) Catech. Racov. qu. 422 seq. qu. 428. 448.

2) *Catech. Racov.* qu. 197. Quid vero hoc novum foedus comprehendit? Resp. Duplex rerum genus, quorum unum Deum, alterum nos respicit. qu. 198. Sunt perfecta mandata et perfecta Dei promissa etc. Soc. de justif. Bibl. fr. Pol. Tom. I. fol. 391. Col. 1. Resp. ad object. Cuteni. Bibl. fr. Pol. Tom. II. fol. 454. n. 9.

3) L. c. qu. 247. Quod vero ad haec addidit Dominus Jesus? (Zu

nach dem ſocinianiſchen Syſtem muß, genau betrachtet, offenbar die Aufhebung der moſaiſchen Ritualien und Judicialien angeſehen werden, worauf ſie die Gründung einer geiſtigen Gottesverehrung zurückführen; ein Verdienſt Chriſti, welches nach dem, was die Propheten des alten Bundes ſchon hierüber gelehrt hatten, wenigſtens rückſichtlich der Neuheit der derſelben zum Grunde liegenden Idee, ſehr gering anzuſchlagen iſt.

Alſo keine ſtellvertretende Genugthuung, keine Zurechnung der Verdienſte Chriſti, welche als ſchädlich für das ſittliche Leben verworfen wird, — nur wiſſen ſie noch von einer dürftigen Mittheilung einer die menſchliche Thätigkeit unterſtützenden und mit ihr wirkenden göttlichen Kraft, von welcher wir uns jedoch ſchon zum Voraus beſcheidene Vorſtellungen machen müſſen [1]). Der heilige Geiſt, deſſen Perſönlichkeit ſie, wie oben geſagt, läugnen, iſt ihnen nämlich, auch in ſeinen Wirkungen, bei weitem nicht alles Das, als was er der heiligen Schrift und dem ſteten Glauben der Kirche zufolge begriffen werden muß. Seine Gaben theilen ſie in zwei Claſſen ein: in zeitliche und auſſerordentliche, worunter ſie beſonders die apoſtoliſche Wundergabe befaſſen [2]), und in bleibende, welche ſie das Evangelium und die ſichere Hoffnung des ewigen Lebens nennen [3]). Jene bezeichnen ſie auch als die äußere, dieſe als die innere Gabe des heiligen Geiſtes. Auf daß aber ja Niemand den heiligen Geiſt zur Bildung des chriſtlichen Glaubens und ſomit zum Anfang alles wahrhaft Guten im Menſchen für nöthig erachten möge, widmet der Katechismus von Rakau der Verneinung dieſer etwaigen Anſicht eine eigene Frage und Antwort [4]). Ja ob die innere Thätigkeit des göttlichen Geiſtes zur Erzeugung einer feſten Hoffnung des ewigen Lebens nöthig ſei, iſt ihm zweifelhaft, da

---

dem altteſtamentlichen Gebote nämlich, Gott allein anzubeten.) Resp. Primum hoc, quod nobis certam orandi rationem praescripsit etc.

1) *Socin.* de justific. l. c. fol. 601 seq. Relig. Christ. institut. l. c. fol. 665 seq. *Catech. Racov.* qu. 374 seq.

2) *Catech. Racov.* qu. 361 seq.

3) L. c. qu. 365 seq. 430.

4) L. c. qu. 370.

er ſich des Ausdrucks bedient, es ſcheine die äußerlich durch die Predigt des Evangeliums dargebotene Verheißung einer innern Beſiegelung in unſern Herzen zu bedürfen. Anlangend die Erfüllung des Sittengeſetzes, ſo wird die genannte innere Gabe des heiligen Geiſtes nur auf die Fälle ganz beſonders ſchwerer Verſuchungen beſchränkt [1]). Zur Erläuterung dieſer Lehre des Katechismus verdient Folgendes aus einer Reihe von Antworten, welche Fauſtus Socinus auf die ihm von einem gewiſſen Cutenus gemachten Einwürfe gab, angeführt zu werden. Ein jeder Menſch könne, ſagt jener Reformator, falls er nicht durch ſeine Umgebungen verdorben werde, an ſich ohne Sünde leben, wenn ihm als Preis ſeiner Tugenden die anziehendſte und reizendſte Belohnung verſprochen würde. Dieſe ſei ihm aber im Evangelium verheißen, alſo könne er auch ſein Leben vollkommen nach den Vorſchriften Jeſu einrichten. Hieran wird der weitere ſprechende Satz geknüpft: „der Menſch kann in dieſem Leben, zwar nicht durch ſeine natürlichen Kräfte, wohl aber durch die ihm von Gott in der Hoffnung des ewigen Lebens dargereichten Kräfte, den Willen Gottes erfüllen [2])." Hieraus erſehen wir, daß der ſocinianiſche Gegenſatz von natürlichen und übernatürlichen Kräften theilweiſe eine ganz andere Bedeutung hat, als in der Kirche von jeher, und noch bei den Katholiken und Proteſtanten. Ihren Grund hat übrigens dieſe Erſcheinung darin, daß nach Socinus der Menſch keine angebornen religiöſen Keime hat, alſo auch den Gedankenkeim von der Unſterblichkeit ſeines eigenen Geiſtes nicht, die Lehre von derſelben iſt ihm in jeder Beziehung eine äußerlich beigebrachte, eine übernatürlich geoffenbarte, weßwegen er denn auch den Glauben an ſie eine übernatürliche Kraft nennt. Weiter unten kömmt Socinus auf denſelben Gegenſtand zurück und ſagt ſich gleichſam verbeſſernd: auch von einem ſchweren Falle könne ſich der Chriſt von ſelbſt wieder durch Vergegenwärtigung des ewigen Lebens erholen; indeſſen ſei doch nichts löblicher und

1) L. c. qu. 368

2) N. 6 Homo in hac vita non quidem viribus naturalibus, sed viribus sibi a Deo per spem vitae aeternae sibi ab eo tantum subministratis, potest ejusdem voluntatem perficere.

ſicherer [1]), als ſich zu Gott zu wenden, da man ſich nicht feſt auf ſeine eigenen Kräfte verlaſſen dürfe. Aus einem laſterhaften Leben vermöge ſich aber der Menſch ohne beſondere göttliche Huld und Gnade nicht wieder zu erheben. Es fragt ſich indeſſen, ob wir mit dieſer Gnade ſchlechthin den kirchlichen Begriff verbinden müſſen, oder ob nicht vielmehr unter dieſer beſondern Huld göttliche Strafgerichte zu verſtehen ſeien [2])? Wie überaus ähnlich die Socinianer den Pelagianern ſind, erhellet von ſelbſt.

Auch Chriſtus greift der ſocinianiſchen Lehre zufolge nach ſeiner Himmelfahrt noch fortwährend thätig in unſer Geſchick ein. Aber die Thätigkeit, die er entwickelt, ſtellen ſie nur als eine äußere dar. Er beſchütze uns, ſagen ſie, durch ſeine Machtfülle, und wende gewiſſermaßen den Zorn Gottes, der gegen die Böſen ausgeſchüttet zu werden pflege, von uns ab, was unter ſeiner Interceſſion zu verſtehen ſei. Er halte uns in ſeiner Perſon die erfreulichen Folgen der Tugend vor, was doch wohl auf das Leſen der uns hinterlaſſenen evangeliſchen Geſchichte, mittels deren er beſtändig wirkt, zu beziehen iſt; er reinige endlich von der Sünde durch Strafen und Hilfeleiſtungen. Der Begriff der letzteren iſt vermöge des Beiſatzes von Strafen nothwendig auf die Verleihung irdiſchen zur Tugend aufmunternden Glückes zu beſchränken [3]). Daher behaupten die Socinianer, Chriſtus verwalte ſein prieſterliches Amt lediglich im Himmel, und ſein Leiden und Wirken auf Erden habe ihm nur dieſes ſein himmliſches Wirken erworben.

Der Begriff, den nun die Socianer mit der Rechtfertigung verbinden, kann aus dem Bisherigen von ſelbſt abgeleitet werden. Daß ſie die Verirrungen der Lutheraner und Reformirten vermeiden, erwartet gewiß ein Jeder, aber ebenſo zuverläßig, daß ſie ſich dem entgegengeſetzten Irrthume preisgeben werden. Die Rechtfertigung begreifen ſie als eine richterliche Thätigkeit Gottes, vermöge welcher er die im Glauben an Chriſtus gegen die ſitt-

1) Laudabilius et securius.

2) Bibloth. fr. Pol. Tom. II. fol. 454.

3) *Catech. Racov.* qu. 479.

lichen Gebote gehorſamen Menſchen von Sünde und Schuld aus Gnade losſpricht [1]); ganz recht, wenn der von ihnen geforderte chriſtliche Gehorſam nicht ſeiner Natur nach auch im beſten Falle nur ein endlicher wäre, da er ordentlicher Weiſe nur durch Kräfte der Natur begonnen, und Chriſto kaum ein anderer Antheil an denſelben vergönnt wird, als der eines glaubwürdigen und vertrauenswerthen Wegweiſers. Was ſie ſonſt von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen, daß er die in Werken thätige Kraft als ſeine weſentliche Form an ſich habe und von derſelben nur in Gedanken getrennt werden möge, iſt gleichfalls ſehr gut und aus den katholiſchen Schulen entlehnt (fides formata), nur iſt abermal zu beklagen, daß der auf das ſittliche Handeln gerichtete, an ſich ſehr lobenswerthe Ernſt der göttlichen Weihe und Salbung entbehrt, und man nicht einſieht, wie er zum Ziele kommen möge [2]).

---

1) *Socin.* de justific. l. c. 602. Col. II. Justificatio nostra coram Deo, ut uno verbo dicam, nihil aliud est, quam a Deo pro justis haberi . . . Ratio igitur, qua nobis illa contingit, ad nos respicit. Quod ad Deum attinet, nihil Deum movet ad nos pro justis habendos, nihilve, ut tantum bonum consequamur in Deo esse necesse est, praeter gratuitam voluntatem . . . Quod vero ad nos pertinet, non aliter reipsa justi coram Deo habemur, et delictorum nostrorum veniam ab ipso consequimur, quam si in Jesum Christum credamus . . . Credere autem in Jesum Christum nihil aliud est, quam Jesu Christo confidere, et ideireo ex ejus praescripto vitam instituere. *Catech. Racov.* qu. 482. ein ſchlecht bearbeiteter Artikel.

2) *Socin.* l. c. fol. 610. Col. II. Fides obedientiam praeceptorum Dei, non quidem ut effectum suum, sed ut suam substantiam et formam continet atque complectitur. Meminisse enim debemus ejus, quod supra recte conclusum est, fidem, hanc scilicet, qua justificamur, Dei obedientiam esse. Cfr. de Christo Servatore. Bibl. fr. Pol. Tom. II. P. I. c. IV. fol. 129. P. IV. c. XI. fol. 234. Dieſe Stellen ſind beſonders als Widerlegung der proteſtantiſchen Lehre vom Glauben und den Werken wichtig und manche Bemerkungen ſind wider Erwarten ſcharfſinnig und geiſtreich.

Von dem richtigſten Inſtincte eingegeben iſt die weitere Beſtimmung, daß die Werke, oder der Gehorſam gegen die göttlichen Gebote an ſich den Himmel nicht verdienen; denn da ſie der menſchlichen Thätigkeit in ihrer Verrichtung das Meiſte beilegen und darum keine wahrhaft göttlichen Werke ſetzen, ſo macht es ihrem Verſtande Ehre, dieſelben mit der ihnen zu Grunde liegenden Geſinnung in kein inneres Verhältniß zur ewigen Seligkeit geſtellt zu haben. Aber wenn ſie Dies einſahen, ſo wird es um ſo unbegreiflicher, wie ſie den Menſchen für die jenſeitigen Belohnungen empfänglich erachten konnten, eben weil ſein hieſiges Sinnen und Thun keine wahre Verwandtſchaft und Gleichförmigkeit mit denſelben haben ſoll. Auch von dieſem Momente aus konnten ſie auf das Unbefriedigende ihres Syſtems, als ſolchen, aufmerkſam gemacht werden, und zur kirchlichen Lehre einlenken [1]).

Was die Einheit dieſer Lehre mit der katholiſchen und proteſtantiſchen und zugleich ihre Verſchiedenheit von Beiden betrifft, ſo können wir uns hierüber ſehr kurz faſſen. Die Socinianer ſtimmen mit Luther und Calvin darin überein, daß auch ſie die Rechtfertigung für einen bloſen richterlichen Act Gottes halten: rechtfertigen heißt ihnen allzumal freiſprechen, für gerecht erklären. Beide Parteien ſtehen ſich aber darin geradezu entgegen, daß die Erſteren dieſe göttliche Erklärung *nach* erfolgter Heiligung eintreten laſſen, die Letzteren aber umgekehrt die Heiligung erſt aus dem Glauben an dieſe Erklärung ableiten. Die Katholiken vereinigten dieſe Gegenſätze, indem ſie lehren, daß die Heiligung und Sündenvergebung in dem Einen Act der Rechtfertigung zuſammenfallen. Setzen die Proteſtanten feſt, daß um der Verdienſte Chriſti willen dem Gläubigen ungeachtet ſeiner Sünden der Himmel offen ſtehe, nicht ſittliche Würdigkeit, ſondern nur die Gnade entſcheide, damit Gott allein geprieſen werde; die Socinianer aber, daß es gar kein Verdienſt Chriſti, ſondern nur Verdienſte des Menſchen und darum keine *eigentliche* Gnade in Chriſto gebe, weil ſonſt die ſittlichen Beſtrebungen

1) *Socin.* fragment. de justific. l. c. fol. 620 seq.

gefährdet ſeien; ſo umfaßt die katholiſche Kirche das Wahre von beiden Parteien, und verwirft das Irrthümliche zugleich an beiden, indem ſie ausruft, durch die Gnade kann und muß ſich der Menſch ergreifen, erheben und durch und durch ſittlich reinigen laſſen, und nur in ſo fern er Dies thut, begreift er lebendig die Gnadenanſtalt und ſetzt ſich in das Verhältniß zu ihr. Daß aber der Proteſtantismus weit geeigneter iſt, als das Syſtem der Socine, wenn gleich es beſtändig die Sittlichkeit hervorhebt, ſittliche Beſtrebungen hervorzurufen und reine Moralität zu begründen, obſchon er das Weſen derſelben verkennt und ihr rechtes Verhältniß zur Religioſität nicht wahrhaft begreift, iſt ganz gewiß. Dem letzteren fehlt es ganz und gar an Demuth und tieferem Eindringen in die großen Bedürfniſſe des Menſchen, indem er gar nichts Weſentliches an Demſelben in ſeinem jetzigen Zuſtande vermißt; und ſodann an dem belebenden und ethiſch begeiſternden Principe. Ein Geſetzgeber, wie Chriſtus dem Socinianer vorherrſchend erſcheint, kann den Menſchen nicht mächtig und tief ergreifen. Zwar erklären ſich die Socinianer gegen die Anſicht, daß ſie Chriſtum nur unter dieſem Geſichtspuncte auffaſſen, indem ſie die Rettung des Menſchengeſchlechts als die eigentliche Aufgabe ſeiner Sendung betrachteten, und ſeine Geſetzgebung nur als Mittel zu jenem höheren Zwecke[1]). Dies verhält ſich nun allerdings ſo; aber gerade dieſe einſeitige Betrachtungsweiſe des von Gott gewählten Mittels iſt es, was die große Kluft zwiſchen dem ſocinianiſchen und dem ächt chriſtlichen Chriſtenthum bildet: der Immanuel fehlt und damit — alles Das, was die große ſittliche Weltverwandlung ſeit achtzehnhundert Jahren bewirkt hat. Wie kraftlos und unmächtig iſt der legislatoriſche Jeſus gegen den die Welt mit Gott durch ſeine Hingebung verſöhnenden Gottesſohn! Dieſer hat das Heidenthum geſtürzt und die Barbaren gebändigt. Und was ſoll der unbeſtimmte Ausdruck „erretten?“ Wovon? Von einem

1) *Faust. Socin.* Respons. ad object. Cut. l. c. Nec sane ob id praecipue in mundum venit, ut legem ferret, nosterve legislator esset, sed ut nos servaret, in quem etiam finem suam legem dedit.

Sittenverderbniß, das nicht zu vermeiden war, weil Niemand vor Christus, weder Juden, noch Heiden vor den Beziehungen des gegenwärtigen zu einem künftigen Leben unterrichtet waren. Höchstens kann unter „Rettung" die Befreiung von unverschuldeter Unwissenheit, und darum auch von schuldloser Unsittlichkeit verstanden werden.

§. 91.

Von den Sacramenten.

Die Sacramente der Taufe und des Altars halten die Socinianer für bloße Ceremonien, wie sich schon aus ihrer Abweisung oder doch Mißkennung der inneren Gnadenwirkungen nothwendig ergibt. Die Taufe wird nur als ein Einweihungsritus der rohen Juden und Heiden in die christliche Kirche betrachtet, die einer Versinnlichung der Sündenvergebung und inneren Reinigung bedürftig gewesen seien. Was ihre Beibehaltung in der christlichen Kirche betrifft, so wird dieselbe von den Socinianern als Folge eines Mißverständnisses der blos temporären Anordnung Christi angesehen; auf Kinder sei sie ohnedies nicht anwendbar, da diese gewiß nicht wüßten, Was mit ihnen vorgehe. Die Socinianer glauben schon viel zuzugeben, wenn sie nur Diejenigen nicht verdammen, die die Kinder taufen, was freilich bei ihnen, die die Erbsünde läugnen, und die Begießung mit bloßem Wasser natürlich für eine in sich leere Ceremonie halten, ganz begreiflich ist [1]).

Vom heiligen Abendmahle glauben sie wenigstens so viel, daß es für alle Zeiten eingesetzt sei, freilich nur zur Verkündigung des Todes des Herrn [2]).

Endlich lehrten die Socine eine Vernichtung der Verdammten, und verwarfen somit die ewigen Höllenstrafen.

---

1) *Catech. Racov.* qu. 346—351.

2) L. c. qu. 333. Zeugnisse aus Socins und Anderer Schriften hier anzuführen scheint ganz unnöthig.

Sechſtes Kapitel.

Die Arminianer oder Remonſtranten.

§. 92.

Hiſtoriſche Vorbemerkungen.

Dieſer Sectenname verdankt dem Arminius, wie ſchon in der Einleitung bemerkt worden iſt, einem Südholländer, der im Jahr 1560 in Oudewater geboren wurde, ſeine Entſtehung. Die ſehr umfaſſende und gründliche Bildung, die er an mehreren gelehrten Anſtalten des In- und Auslandes erhielt, insbeſondere ſeine philoſophiſchen Studien zu Paris und Padua, machten ihn gewiß mit der Lehre von der Freiheit und den damit verbundenen Begriffen vertraut, ſo daß er Anſtoß an der Wahrheit ſeiner Confeſſion und dem göttlichen Urſprung, deſſen ſie ſich rühmte, nehmen mußte. Indeſſen würde er ſich doch wohl kaum zu einem feierlichen Widerſpruche entſchieden haben, wenn ihn nicht ein Zuſammenfluß von Umſtänden auch gegen ſeinen zögernden Willen dazu beſtimmt hätte. Die Parteien der Supralapſarier und Infralapſarier ſtanden ſchon kampfrüſtig einander gegenüber; die Erſteren behaupteten, daß die Prädeſtination zur Seligkeit und Verdammniß ſchon vor dem Sündenfalle ſtatt gefunden, die Letzteren aber, daß ſie erſt nach demſelben eingetreten ſei. Offenbar hielten die Supralapſarier Calvins Lehre allein in ihrer ganzen Strenge feſt. Unter dieſen Umſtänden trug man unglücklicher Weiſe dem Arminius, während er Paſtor einer Gemeinde war, die Widerlegung einiger reformirten Gegner der ſtrengen Prädeſtinationslehre auf, eine Unterſuchung, die ihn zu einer noch entſchiedeneren Verwerfung Deſſen führte, was er vertheidigen ſollte. Als Profeſſor der Theologie zu Leiden fand er an ſeinen Gegnern, namentlich an Gomar, widerwärtige Auflaurer, die ſelbſt an Dem, was nur leiſe einen Gegner der ſtreng calviniſchen Theorie von der Gnadenwahl verrieth, Anſtoß nahmen, und ihn deßhalb zur Rede ſtellten. So ſprach ſich denn Arminius immer lauter und beſtimmter aus, und in dem Maaße, als es geſchah, vermehrten ſich die Freunde ſeiner Anſichten und damit die Gährung unter den Reformirten in den vereinigten Staaten.

Die bürgerlichen Behörden ſahen ſich bald genöthigt, Kenntniß von den obwaltenden Streitigkeiten zu nehmen; aber die vermittelnden Verſuche, die ſie ihrer Stellung am angemeſſenſten glaubten, erreichten ihre Zwecke nicht.

Arminius ſtarb nun zwar (im Jahr 1609), allein ſeine Grundſätze überlebten ihn, und fanden in Uytenbogart und Simon Episcopius eben ſo gewandte als muthvolle Vertheidiger. Der Abweichung vom ſymboliſchen Glauben und der Störung des Landfriedens angeklagt, überreichten ſie den Ständen im Jahre 1610 eine Remonſtranz, welche in fünf Artikeln ihre Grundſätze zuſammenfaßte. Von derſelben wurden ſie Remonſtranten genannt. Ihre Gegner ſetzten endlich nach wiederholten und immer vergeblichen Bemühungen der Staatsbehörde, eine friedliche Ausgleichung zu bewirken, die Berufung der Synode von Dortrecht durch (im J. 1618), beſonders nachdem Moriz von Oranien ſich für die Gomariſten erklärt hatte. Von der Verſammlung als Ketzer verdammt, wurden alle Arminianer ihrer Stellen beraubt und ſogar des Landes verwieſen, bis ſie endlich nach Morizens Tod (im J. 1625) allmählig wieder geduldet und ſogar eine geſetzliche Exiſtenz, als abgeſonderter kirchlicher Verein, erhielten.

Wir beſchreiben ihre Eigenthümlichkeiten nach einer Confeſſion, welche Simon Episcopius im J. 1622 unter dem Titel: Confessio sive declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur etc. herausgab. Ihr Verfaſſer ſah ſich bald veranlaßt eine Vertheidigung ſeiner Arbeit aufzuſetzen, da eine Cenſur derſelben von einigen ſtreng reformirt geſinnten Predigern erſchien. Die Apologie, Examen censurae u. ſ. w. genannt, zeichnet ſich durch die gewandteſte Dialektik aus, und würde als Erläuterung des remonſtrantiſchen Symbols überall ſehr gute Dienſte leiſten, wenn dieſes einer ſolchen bedürfte; denn es iſt mit der wünſchenswertheſten Klarheit und Bündigkeit, und nur in Betreff einiger Puncte nicht mit der Offenheit geſchrieben, die eine öffentliche Bekenntnißſchrift auszeichnen ſoll. In dieſen ſeltenen Fällen wird das Examen gute Dienſte leiſten, da in demſelben die Remonſtranten zu rückhaltloſen Erklärungen genöthigt waren.

§. 93.

Ihre Lehre.

Der Gegenſtand des Streites zwiſchen den Arminianern und Gomariſten betraf allerdings zunächſt nur die Prädeſtinationslehre Calvins; allein bald wurde, wie ſichs denken läßt, eine Reihe anderer Lehrſtücke in denſelben verwickelt, da ja der genannte Irrthum nicht vereinzelt daſteht, ſondern theils auf andere Begriffe, oder vielmehr Vergriffe gegründet iſt, und ſie vorausſetzt, theils in ſeinem Gefolge hat. Da indeſſen der Gegenſatz von der unbedingten Gnadenwahl ausging, ſo werden wir auch mit der Darſtellung der arminianiſchen Lehre von derſelben beginnen, und ſodann alles Uebrige, worauf dieſelbe Einfluß hatte, vortragen.

Gegen die ſtreng reformirte Vorherbeſtimmungstheorie entwickelten die Arminianer nicht nur den Grund, daß Gott durch dieſelbe zum Urheber des moraliſch Böſen gemacht werde, ſondern ſehr ſcharfſinnig bemerkten ſie, daß in dieſer Weiſe dem Verſöhnungstode Chriſti alle Kraft und Wirkung entzogen, ja daß er ganz unerklärbar würde; denn, ſo ſagten ſie, wenn von Ewigkeit unbedingt und unveränderlich die Seligkeit der Auserwählten beſtimmt war, ſo erfolgte dieſelbe in Kraft dieſes Rathſchluſſes, nicht um der Verdienſte Chriſti willen; für die Verworfenen aber könne Chriſtus ohnedies nicht erſchienen ſein, da Gott ihr Heil nicht wolle, und nicht mit Ernſt wollen könne, weil Dies mit ihrer ewigen Beſtimmung zur Unſeligkeit im Widerſpruch ſtehe [1]).

Die von den Remonſtranten bekämpften Beſtimmungen Calvins in Anſehung der Auserwählten und Verworfenen ſtanden keineswegs iſolirt da; ſie verwandelten die Idee einer Weltregierung und providentiellen Leitung aller Dinge in die Vorſtellung eines Schickſals, von welchem alle Bewegungen der Geſchöpfe ſchlechthin gefeſſelt werden; da ſich gar kein Intereſſe mehr denken ließ, irgend Etwas dem Kreiſe der Nothwendigkeit zu entziehen, wenn einmal über Seligkeit und Unſeligkeit der Geiſter ſchon abſolut

1) Confessio sive declarat. etc. Hardewici 1622. 4. p. 31. Die Vertheidigung S. Examen censurae p. 104. b. u. ff.

entſchieden iſt, und eine teleologiſche Auffaſſung Deſſen, was nun noch der Freiheit überlaſſen bleiben möchte, unmöglich war. Denn dem Menſchen die moraliſche Freiheit abſprechen, und ihm eine ſogenannte politiſche überlaſſen, wie Dies die ſymboliſchen Schriften der Lutheraner thun, heißt einen Beweis der ſeltſamſten Gedankenloſigkeit ablegen; da, wenn einmal der Kern geraubt iſt, an einer elenden Spreu nichts mehr kann gelegen ſein, und in der Menſchenwelt Alles eine moraliſche Beziehung hat. Demnach widmeten die Remonſtranten dem Lehrſtücke von der Vorſehung einen eigenen Abſchnitt in ihrem Bekenntniſſe, und geben ihr den Begriff einer weiſen, heiligen und gerechten Leitung (nicht Vorherbeſtimmung) aller Dinge, und glauben ſich dieſer Weiſe in der wahren Mitte zwiſchen der epicuräiſchen Zufälligkeit und dem ſtoiſchen und manichäiſchen Fatum zu bewegen, denn mit dieſem ſtellen ſie die prädeſtinatianiſchen Verirrungen zuſammen[1]).

Dem Menſchen wird hienach Freiheit beigelegt, die dergeſtalt zu ſeinem Weſen gehöre, daß ſie gar nicht vertilgt werden könne[2]). Der Fall des erſten Menſchen wird, im nothwendigen Zuſammenhange hiemit, nicht als ein blos ſpontaner Act, ſondern als ein freier dargeſtellt[3]). Als unmittelbare Folge des Falles wird der Verluſt der wahren Gerechtigkeit und der damit verbundenen Seligkeit genannt; Adam verfiel dem angedrohten ewigen und vielfachem zeitlichen Jammer und Elende; was Alles auf ſeine Nachkommen vermöge ihres geſchlechtlichen Zuſammenhanges mit ihm überging. Da hinzugefügt wird, daß die wirklichen Sünden die Schuld vor Gott vermehren, den Verſtand in

1) L. c. c. VI. p. 19 23.

2) L. c. p 22. Naturalem tamen rerum contingentiam atque innatam arbitrii humani libertatem, olim semel in creatione datam, nunquam per ipsam (providentiam) tollit (Deus), sed rerum naturas ordinario salvas relinquit: atque ita cum hominis voluntate in agendo concurrit, ut ipsam quoque pro suo genio agere, et libere suas partes obire sinat: nec proinde praecisam bene, nedum male, agendi necessitatem eidem unquam imponit.

3) L. c. c. VII. §. 2. p. 24. Transgressus est, inquam, non spontanea tantum, sed prorsus libera voluntate.

den geiſtlichen Dingen zuerſt verdunkeln, allmählig aber ganz blind machen, und endlich auch den Willen durch die Gewohnheit des Sündigens völlig verderben, ſo ergibt ſich auch, daß die Arminianer den Menſchen nicht ſchon durch die Erbſünde an ſich aller guten Kräfte beraubt denken [1]). Auch würde in der That durch eine ſolche Annahme ihr Widerſpruch gegen die Prädeſtinationslehre ganz haltungslos geworden ſein.

Die Erlöſung in Chriſto Jeſu iſt nach der arminianiſchen Lehre allgemein; einem jeden Menſchen, der das Evangelium hört, wird hinlängliche Gnade angeboten, um ſich von ſeinem Falle zu erheben; wo demnach die Verkündigung der Heilslehre mit dieſer Wirkung nicht verknüpft iſt, iſt es des Menſchen eigene Schuld. Dringt hingegen die Gnade durch (gratia efficax), ſo iſt der Grund hievon nicht in der Beſchaffenheit derſelben an ſich, ſondern in der Aufnahme zu ſuchen, welche ſie in dem Menſchen gefunden hat. Eine unwiderſtehlich wirkende Gnade gibt es ſonach im Syſteme der Remonſtranten ſchon gar nicht; mit Recht ſagen ſie, daß ihr Begriff mit der verheißenen Belohnung, wenn Gehorſam geleiſtet, und mit der angedrohten Strafe, wenn er verſagt werde, im ſchroffſten Widerſpruche ſtehe, da ja Gott den Gehorſam abnöthigte und ſelbſt und allein bewirkte. Es wäre ſinnlos und gegen alle Vernunft, fügen ſie hinzu, irgendwem eine Belohnung zu verheißen, gleich als gehorchte er mit Freiheit, und dann doch den Gehorſam, wie einem Unfreien, abzunöthigen. Auf der anderen Seite, ſagen ſie endlich, wäre es grauſam, eine ewige Strafe über den Ungehorſamen zu verhängen, der doch nicht gehorſam ſein kann, da ihm die unwiderſtehliche Gnade fehlt, unter deren Bedingung allein ſolle Gehorſam geleiſtet werden können [2]).

---

1) L. c. §. 5. p. 25.

2) L. c. c. XVII. p. 55—58. §. 7. Gratiam tamen divinam aspernari et respuere, ejusque operationi resistere homo potest, ita ut seipsum, cum divinitus ad fidem et obedientiam vocatur, inidoneum reddere queat ad credendum et divinae voluntati obediendum etc.

Verwerfen nun aber die Remonſtranten dieſe calviniſchen Beſtimmungen von der Gnade, ſo behalten ſie doch jene Lehren von derſelben gerne bei, ohne welche der Charakter des Chriſtenthums nicht bewahrt werden kann. Die Gnade Gottes bedingt auch nach ihnen den Anfang, den Fortgang und die Vollendung alles Guten. Ihre Lehrſätze hierüber ſind ſo ziemlich die katholiſchen, weßwegen ſie auch gleich der Synode von Trient von einer erweckenden Gnade ſprechen, welche die im gefallenen Menſchen noch vorhandenen Kräfte nur aufregt, im Gegenſatze zu den lutheriſchen Vorſtellungen, nach welchen die höheren Kräfte im Menſchen erſt wieder geſchaffen werden müſſen [1]).

Mit dem klarſten Bewußtſein ihres Strebens und ächt wiſſenſchaftlichem Durchdringen und Verfolgen ihrer Aufgabe beſtimmten die Remonſtranten auch den Begriff des Glaubens. Da die gewöhnliche proteſtantiſche Vorſtellung von demſelben die Idee der Freiheit ausſchließt, und ſich auf die Annahme der Unerfüllbarkeit des Geſetzes gründet, ſo mußten die Arminianer, hatten ſie einmal den wahren Begriff von Freiheit aufgenommen, gegen die Lieblingsmeinung der Reformatoren vom allein und ohne Werke ſelig machenden Glauben nothwendig verneinend auftreten.

Der auf eine gottgefällige Weiſe Glaubende iſt ihnen der nach den Vorſchriften des Evangeliums bekehrte, mit Reue gegen ſeine begangenen Sünden erfüllte, und innerlich umgewandelte Menſch. Sie bemerken, da Paulus lehre, daß der Glaube dem Menſchen

1) L. c. c. XVII. §. 6. p. 37. Gratiam itaque Dei statuimus esse principium et complementum omnis boni: adeo ut ne ipse quidem regenitus absque praecedente ista, sive praeveniente, excitante, prosequente et cooperante gratia, bonum ullum salutare cogitare, velle aut peragere possit: nedum ullis ad malum trahentibus tentationibus resistere. Ita ut fides, conversio et bona opera omnia omnesque actiones piae et salutares, quas quis cogitando potest assequi, gratiae Dei in Christo, tanquam causae suae principali et primariae in solidum sint adscribendae. Wenn es heißt: «in solidum» ſo erinnere man ſich an die Diſtinction des Dr. Eck zu Leipzig, der auch ſehr gut bemerkte, das totum der Wiedergeburt ſei Gott zuzuſchreiben, nur nicht totaliter.

zur Gerechtigkeit angerechnet, und Jakobus, daß der Menſch nicht allein durch den Glauben, ſondern auch durch ſeine Werke gerechtfertigt werde, da der Brief an Timotheus dem frommen Wandel Belohnungen in dieſem und dem künftigen Leben verheiße, und der Verfaſſer des Briefes an die Hebräer überdies ausſpreche, daß Niemand Gott ſchauen werde, ohne geheiligt zu ſein, ſo ſei der vom Evangelium geforderte ſeligmachende Glaube gewiß kein anderer, als der, welcher ſeinem Weſen nach den Gehorſam ſchon in ſich ſchließe, die fruchtbare Mutter guter Werke, und die Quelle und Wurzel der ganzen chriſtlichen Frömmigkeit und Heiligung. Daher bemerken ſie auch ganz kurz, der wahre beſeligende oder heilbringende Glaube ſei der durch die Liebe thätige [1]).

Folgende fünf Thätigkeiten Gottes bezeichnen nach der Lehre der Remonſtranten die Geſchichte der bereits mit Erfolg berufenen, zum Glauben bekehrten und unter dem Beiſtande der Gnade die göttlichen Gebote erfüllenden Sünder. Die erſte iſt die Erwählung, durch welche die wahrhaft Gläubigen aus der profanen Schaar Derer, die zu Grunde gehen, abgeſondert und als Eigenthum Gottes ausgeſchieden werden. Auf die Erwählung folgt die Annahme an Kindes Statt, vermöge welcher die Wiedergebornen in die Familie Gottes und das Recht der, ſeiner Zeit anzutretenden, himmliſchen Erbſchaft vollends aufgenommen werden. Die Rechtfertigung wird ſofort als die gnadenvolle Losſprechung von allen Sünden vermöge des durch die Liebe wirkſamen Glaubens an Jeſus Chriſtus und ſeine Verdienſte beſchrieben, und die Heiligung als die vierte Thätigkeit von ihr unterſchieden. Sie faſſen nämlich dieſelbe als eine vollkommnere innere Ausſcheidung der Söhne Gottes von den Kindern dieſer Welt auf. Die Beſiegelung durch den heiligen Geiſt, den fünften Act Gottes, ſtellen ſie endlich als die feſtere und ſtärkere Bekräftigung im wahren Vertrauen, in der Hoffnung der himmliſchen Herrlichkeit und der Gewißheit der göttlichen Gnade

1) L. c. c. X. XI. p. 33—38. fides salvifica. Des Ausdrucks fides justificans bedienen ſie ſich nach Exam. Censur. p. 107 b. nicht.

dar [1]). Von den letzten Perioden der Geschichte des Wiedergebornen bildeten sich die Remonstranten eine so hohe Vorstellung, daß sie von ihm aussagen, er sündige nicht mehr; denn I Joh. III, 4. und V, 18. wenden sie auf ihn an. Deßungeachtet verwahren sie sich dagegen, der auf diese hohe Stufe gestellte Gläubige mache sich gar keines Vergehens, auch nicht des kleinsten, das etwa in Irrthum, Gebrechlichkeit und Schwäche, insbesondere bei schweren Versuchungen, gegründet sein könnte, mehr schuldig [2]).

Es war begreiflich, daß die Gomaristen dieser Lehre von der Bekehrung den Vorwurf machten, sie kündige der ganzen protestantischen Kirche den Krieg an, und sei katholisch oder auch socinianisch; aber kaum begreiflich ist es, daß die Remonstranten es läugneten [3]). Denn sobald man von unwesentlichen Bestimmungen und der Verschiedenheit des Ausdrucks den Blick hinwegzuwenden im Stande ist, muß sich einem jeden unbefangenen Beobachter die auffallendste Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre aufdringen. Die Remonstranten berufen sich gegen ihre Zusammenstellung mit den Katholiken vorzüglich darauf, daß sie die Rechtfertigung für einen richterlichen Act erklären, wodurch Gott den Sünder von den verdienten Strafen freispreche, während die Katholiken dieselbe unter dem Gesichtspuncte einer inneren göttlich gewirkten Lebenserneuerung darstellten. Allein die Katholiken fassen nur die sündenvergebende Thätigkeit Gottes in Einen Act zusammen, den sie Rechtfertigung nennen; während die Remonstranten diese Eine That Gottes in eine Reihe von Thaten auflösen, die sich gar nicht exegetisch vertheidigen läßt. Ihr Gegensatz zu den Reformirten und Lutheranern besteht aber darin, daß sie eine innere und wahre Befreiung von der Sünde durch die Wiedergeburt behaupten, und eine Imputation der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben allein, im Gegensatze zu den christlichen Werken und der christlichen Liebe, nicht anerkennen. Sodann setzen sie ihre Divergenz von den Katholiken in die Verschiedenheit der Begriffe, die Beide mit dem Glauben verbinden, auch wird von ihnen bemerkt, sie faßten die guten Werke

1) L. c. c. XVIII. p. 89 u. ff.

2) L. c. c. II. p. 37.

3) Examen censurae l. c. p. 107 u. ff.

als Früchte des Glaubens auf, Was die Katholiken nicht zu thun pflegten. War es den Arminianern etwa unbekannt, daß die Katholiken aus dem Glauben die Liebe und aus beiden die guten Werke als deren Früchte hervorgehen laſſen? In manchen einzelen Begriffsbeſtimmungen iſt übrigens der Einfluß des ſocinianiſchen Syſtems ſehr ſichtbar, weßwegen den Arminianern auch der Vorwurf gemacht wurde, daß ſie Socinianer ſeien, was jedoch ſehr ungerecht war. Hat doch Hugo Grotius, ein Remonſtrant, gerade gegen die Angriffe der Socinianer die ſtellvertretende Genugthuung vertheidigt!

§. 94.

Von den Sacramenten.

Sacramente kennen die Remonſtranten nur zwei, und betrachten ſie als Bundeszeichen, mittels deren Gott ſeine verheißenen Wohlthaten verſinnliche, auf eine gewiſſe Weiſe mittheile und beſiegle, die Gläubigen aber dieſe Wohlthaten mit einem wahren, feſten und gehorſamen Glauben umfaſſen und ſich derſelben immerwährend und dankbar erinnern zu wollen erklären[1]). Da der Ausdruck „auf eine gewiſſe Weiſe mittheilen" offenbar ſehr dunkel und unbeſtimmt iſt, erbaten ſich die Gomariſten eine nähere Erklärung, die nach einem langen und zögernden Hin- und Herreden dahin ausfiel, daß man eigentlich über die Wirkungsweiſe der Sacramente Nichts wiſſe, und wohl keine innere mit ihrem Empfang an ſich verbundene Gnadenmittheilung dürfe angenommen werden. Es wird hiebei ſogar wieder in Abrede geſtellt, daß aus der h. Schrift der Begriff von einer Beſiegelung der göttlichen Verheißung durch die Sacramente geſchöpft werden möge[2]).

---

1) *Confess. Remonstr.* c. XXXIII. p. 70. Sacramenta cum dicimus, externas ecclesiae ceremonias, seu ritus illos sacros et solennes intelligimus, quibus foederalibus signis ac sigillis visibilibus Deus gratiosa beneficia sua in foedere praesertim Evangelico promissa, non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet et obsignat: nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti et beneficia ipsius jugi et grata semper memoria celebrare velle.

2) Exam. cens. p. 245 u. ff.

Es konnte nicht fehlen, daß dieſe Beſtimmungen großem Tadel ausgeſetzt wurden; und zwar beſchuldigte man ſie, inſofern ſie die Taufe betrafen, daß ſie ganz den Grundſätzen der Wiedertäufer ähnlichten. In der That war kein Grund mehr vorhanden, die unmündigen Kinder zu taufen; ja die denſelben geſpendete Taufe mußte als Superſtition erſcheinen. Auch wußte Episcopius in ſeiner Prüfung der Cenſur nichts Anderes zu erwiedern, als daß die Kindertaufe in ſeiner Secte nicht unterlaſſen werde, da ſie ein hohes Alterthum für ſich habe und ihre Abſchaffung wohl gewiß von großem Aergerniß begleitet ſein möchte [1]). Indeß konnte eine Sitte, die in ſich ſelbſt für ſinn- und bedeutungslos gehalten und blos dem Herkommen zu Liebe noch beibehalten ward, nicht in die Länge beſtehen; und in der That finden wir, daß die Remonſtranten allmählig, wenigſtens zum Theil, die Weiſe der Mennoniten aufnahmen, wie wir denn überhaupt einen Austauſch von Meinungen und Gebräuchen zwiſchen dieſen beiden Vereinen entdecken.

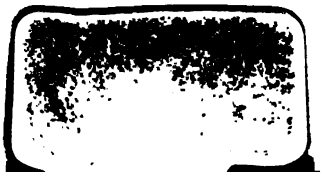
In Betreff des Abendmahls aber ſah ſich Episcopius in ſeiner Prüfung zu dem unumwundenen Geſtändniſſe genöthigt, daß die Remonſtranten den Anſichten Zwinglis, der in dem Artikel von den Sacramenten als der beſte Lehrer zu verehren ſei, beipflichten [2]).

Von hier aus drang immer mehr eine flache Betrachtungsweiſe des Chriſtenthums in die Secte ein, und bald wurde ſogar die Lehre von der Gottheit des Erlöſers beſtritten. Wurde auch dieſe in der remonſtrantiſchen Bekenntnißſchrift, wie die kirchliche Trinitätslehre überhaupt, ſo klar und rechtgläubig als möglich ausgeſprochen [3]), ſo behauptete doch ſchon Limborch, einer der vorzüglichſten arminianiſchen Schriftſteller, ein Subordinationsverhältniß in der Trinität, wiewohl ſich ſeine Aeußerungen hierüber zum Theil noch recht

1) Exam. Cens. p. 249. Eadem ratio est de Paedobaptismo; Remonstrantes ritum baptizandi infantes, ut perantiquum et in ecclesiis Christi, praesertim in Africa, permultis saeculis frequentatum, haud illubenter etiam in coetibus suis admittunt, adeoque vix sine offensione et scandalo magno intermitti posse statuunt, tantum abest, ut eum seu illicitum aut nefastum improbent ac damnent.

2) L. c. p. 252. Et hac in re adsentientes sibi habent non paucos Reformatos, inter quos Zwinglius optimus hujus ceremoniae doctor, princeps est etc.

3) Confessio sive declar. c. III. p. 14

gut mit der kirchlichen Darſtellung des Dogma vertragen, und inſofern ſie den Vater blos deßhalb über den Sohn ſtellen, weil dieſer in jenem wurzelt, und den Geiſt beiden unterordnen, da er die Quelle ſeiner Gottheit in beiden hat, ganz dieſelben ſind. Aber Limborch nimmt außerdem noch an, daß der Vater im eigentlichen Sinne dem Sohne Befehle ertheile, und beide dem heil. Geiſte, was eine Abſurdität iſt, und die Trinität vernichtet. Allmählig fand der Socinianismus einen, und es kann nicht geläugnet werden, einen ſchon längſt vorbereiteten Eingang, ſo daß, wenn die Gomariſten ſchon während der erſten Streitigkeiten beſtändig den Vorwurf wiederholen, daß ſocinianiſches Gift unter den Remonſtranten ſchleiche, dieſes nicht blos als eine Wirkung des Parteihaſſes betrachtet werden darf. Sehr häufig ſtellt ſich dieſer Tadel allerdings als unbegründet dar, ja wir dürfen ihn vielleicht, was die früheſte Geſchichte der Arminianer betrifft, mit Ausnahme einiger Nebenbeſtimmungen in der Lehre von der Rechtfertigung, gar nirgends als wohl begründet nachweiſen können; allein deßungeachtet müſſen Manche unter ihnen ſchon damals eine Hinneigung zu dem ſo ſehr verhaßten Syſteme der Socine gezeigt haben, da ſich ſonſt der Verdacht der ſtrengen Reformirten gar nicht erklären ließe, und der Erfolg ſo ſehr dieſen Verdacht gerechtfertigt hat. Man möchte ſogar geneigt ſein, in der ſo ausführlichen Behandlung der Trinitätslehre, wie ſie in dem remonſtrantiſchen Bekenntniſſe gefunden wird, eine Beſtätigung jenes Argwohnes zu ſuchen, d-, wenn keine beſonderen Gründe obwalteten, Dies ganz überflüſſig geweſen wäre; doch läßt ſich dagegen bemerken, daß ſich das Symbol überhaupt die Aufgabe geſetzt zu haben ſcheint, einen Abriß aller wichtigeren chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehren zu geben, in welchem Falle dann der Trinitätslehre eine bedeutende Stelle ohne alle beſondere Nebenzwecke eingeräumt werden müßte. Der bekannte exegetiſche Schriftſteller Daniel Brenius, ein unmittelbarer Schüler des Episcopius, legte ſchon ſehr offen ſocinianiſche Vorſtellungen über die Perſon Chriſti an den Tag, wie ihn denn auch Sand in ſeiner Bibliothek der Antitrinitarier aufgeführt hat [1]), und ſpäter wurden dergleichen Lehren unter den Remonſtranten ganz allgemein.

1) *Sand* Biblioth. Antitrin. p. 135.